PLATONE

ALCIBIADE

TRADUZIONE
DI
E. MARTINI





G. B. PARAVIA & C.
TORINO-MILANO-FIRENZE-ROMA-NAPOLI-PALERMO
Depositi: GENOVA, Libreria FRATELLI TREVES (A.L.I.)
TRIESTE, Libreria L. CAPPELLI

Torino — Stamperia Reale G. B. Paravia & C.
285 (C) III-925. 11435.

ARGOMENTO DELL' "ALCIBIADE" [1]

Scopo del dialogo è determinare il valore del precetto delfico «Conosci te stesso», considerato come base d'ogni perfezione e d'ogni scienza, e in particolare della scienza politica. Ma di questo precetto capitale nell'insegnamento socratico non si tratta che nell'ultima parte, dopo una lunga discussione, diretta soprattutto a reprimere la prosunzione del giovane Alcibiade e a porre in rilievo l'impreparazione di lui nel momento stesso in cui s'accingeva ad entrare nella vita pubblica.

Socrate ha seguito lungamente e amorosamente Alcibiade, ne ha studiato l'indole e le aspirazioni, ne conosce le virtù e i difetti, ma non gli ha mai rivolto la parola, perchè un ostacolo divino glielo impediva. Ora finalmente l'ostacolo è rimosso. Socrate può parlargli, perchè Alcibiade è in età di comprenderlo. Il maestro sa che Alcibiade è dominato da un'ambizione enorme, che aspira a divenire arbitro delle sorti della Grecia e del mondo, e che conta per questo così sulle sue doti naturali come sugli appoggi che gli vengono dalla sua alta posizione sociale, nonchè dalla sua parentela con Pericle. Ebbene tutto ciò non basta. Perchè egli raggiunga la mèta a

(1) Dal testo del Burnet, t. II (Oxford, 1910).

cui tende, gli occorre l'aiuto di Socrate, e quest'aiuto Alcibiade potrà procurarselo, a patto però che non disdegni i suggerimenti e gli avvertimenti di lui (I-II).

Alcibiade, dopo una certa sorpresa di fronte alle parole di Socrate, si dichiara pronto a prestargli orecchio, e Socrate gli dice: Tu ti presenterai ben presto al popolo d'Atene per consigliarlo, e certo nella fiducia di consigliarlo nel miglior modo possibile. Ma consigliare importa sapere, e noi non possiamo sapere se non ciò che abbiamo imparato da altri o trovato da noi. Ora io so quello che hai imparato: le lettere, la musica, la ginnastica. Ma questi non sono argomenti di cui si discuta nell'assemblea. E d'altronde, ove si discuta d'argomenti tecnici, il popolo preferirà di sentire il parere delle persone dell'arte senza tener conto nè della bellezza nè della nobiltà nè delle ricchezze. Quali sono dunque gli argomenti sui quali ti proponi d'interloquire? Gli alti interessi dello Stato — risponde Alcibiade — quelli, per esempio, che si riferiscono alla guerra e alla pace. — Sta bene — replica Socrate —. Ma la guerra e la pace bisogna consigliarla e farla su fondamenti che sieno o sembrino giusti; e però è necessario sapere in che consista la giustizia. Lo sai tu e l'hai trovato da te o appreso da altri? E in questo caso da chi? — Alcibiade ammette di non averlo imparato da altri; dovrebbe dunque averlo trovato da sè. Ma ciò presuppone che ci fosse un tempo nel quale egli avesse avuto la coscienza di non saperlo. Ma quando? Socrate ricorda che Alcibiade fin da bambino, giocando coi suoi coetanei, insorgeva allorchè credeva che gli si facesse qualche torto, e s'appellava al giusto e all'ingiusto come a cosa che conoscesse benissimo. Se quindi queste cose le sapeva fin d'allora, è impossibile che si fosse studiato di trovarle da sè; non s'indaga quel che si crede di sapere, giacchè la convinzione della propria ignoranza è la prima condizione, indispensabile perchè uno desideri d'istruirsi. Ma Alcibiade osserva: E non potrei averle imparate

dal popolo, come dal popolo ho imparato la lingua? No — risponde Socrate — perchè se il popolo non esita sul significato superficiale e, per così dire, esterno di ciascuna parola e non dissente su questo, ignora invece il valore e il contenuto di certe idee generali, come, per esempio, della giustizia, tanto che appunto perciò tra gl'individui e tra gli Stati nascono litigi e contese (III-IX).

Battuto su questo punto, Alcibiade spera di rifarsene spostando la discussione dalla giustizia all'utilità. Il popolo — egli dice — non discute quasi mai di ciò che è giusto, ma di ciò che è utile. Ora il giusto collima così poco con l'utile, che spesso quel che è utile non è giusto, e quel che è giusto non è utile. Ma Socrate dapprima gli dimostra che egli, come ignora che cosa è giusto, così parimenti ignora che cosa è utile, e poi si studia di provargli che l'utile non può disgiungersi dal giusto. E glielo prova a questo modo: Ciò che è giusto — egli osserva — è bello e ciò che è bello è anche buono; e se talvolta ci pare che una medesima azione sia buona, cioè utile, e cattiva, cioè dannosa, questo avviene perchè non distinguiamo in essa abbastanza i diversi aspetti o momenti. Così, per esempio, il soccorrere gli amici in battaglia, se può talvolta esser seguìto da ferite o da morte, che son certo dei mali, non cessa per questo d'esser bello, buono ed utile, perchè è prova di coraggio, come riconosce Alcibiade, e il coraggio è per se stesso tal cosa da meritare d'esser preferito perfino alla vita. E Socrate aggiunge un'altra dimostrazione che è in fondo piuttosto un gioco di parole. Profittando che in greco *εὖ πράττειν* significa ad un tempo 'operar bene' e 'trovarsi bene', 'cioè vivere felicemente', Socrate ragiona così: Chi opera bellamente opera bene e però si trova bene, e chi si trova bene è felice; sicchè anche per questa via il giusto, identificandosi col bello e col buono, s'identifica con l'utile. E poichè Alcibiade di fronte a questo discorso, rimane perplesso e non sa

che rispondere, Socrate lo sforza a convenire che questa sua perplessità deriva da ignoranza, anzi dalla peggiore delle ignoranze, che è quella appunto di chi ignora d'ignorare (X-XIV).

E sia — dice Alcibiade — ma se io sono ignorante, non sono meno ignoranti di me i miei emuli ateniesi. Pericle stesso — lo aveva notato anche Socrate — non merita nome di saggio, perchè non è stato in grado d'ammaestrare altri nell'arte di governare. — Codesta obiezione — replica Socrate — è indegna della tua indole e del tuo ingegno. Tu non devi mirare a misurarti con questi miserabili demagoghi ateniesi che ti troverai di fronte. I tuoi avversarî sono fuori d'Atene; sono i re di Sparta e il re di Persia, che, per nascita, per educazione, per potenza sono ben più in alto di te. Orbene tu non potrai contendere con costoro, non potrai realizzare i tuoi propositi ambiziosi, se non sforzandoti di divenire quanto migliore è possibile con lo studio, col sapere, con la conoscenza di te stesso (XV-XVIII).

Alcibiade riconosce che Socrate ha ragione, sente anch'egli d'essere animato da questo desiderio e chiede che il filosofo gliene mostri il modo. Socrate non lo sa, ha anzi egli stesso bisogno d'impararlo; rispetto ad Alcibiade egli non ha che un unico vantaggio: quello d'essere sotto la guida d'un tutore migliore di Pericle, sotto la guida d'un dio, ed è per ispirazione divina che, parlandogli ora per la prima volta, gli dichiara che egli non può raggiungere il proprio intento senza il suo aiuto. Se dunque Alcibiade desidera di divenire ottimo, è bene che chiarisca in che cosa desideri di divenirlo. — Nell'arte in cui eccellono i buoni, in quella di governare uno Stato. — E in che consiste quest'arte? — Nel dare dei buoni consigli. — Ma il dare dei buoni consigli — obietta Socrate — non è condizione indispensabile unicamente a quest'arte; è necessario indicare il fine che ha di mira chi per via di buoni consigli si propone di governare una città. — Il fine — dice Alci-

biade — è la salvezza e la prosperità dello Stato. — E che cosa si richiede perciò? — L'amicizia e la concordia tra' cittadini. — E in che modo si può ottenere quest'amicizia e questa concordia? — Se ciascuno attenda ai propri affari. — Ma anche questa risposta non sodisfa Socrate, il quale con una serie di esempî abilmente scelti per mettere in contradizione il suo inesperto interlocutore, gli dimostra che, ove ciascuno attenda ai proprî affari, la conseguenza che ne seguirà, sarà piuttosto la disunione che l'accordo tra' cittadini. E il risultato di tutta questa discussione è che Alcibiade deve ancora apprendere molto, prima di potersi considerare in grado di governare una città (XIX-XXII).

Senonchè per fortuna egli è ancora giovane ed in tempo di prender cura di sè, e per farlo convenientemente, bisogna innanzi tutto conoscer se stesso. Ma è poi agevole questo? Ed era forse un dappoco colui che, nel tempio di Delfi scrisse un tale precetto come un saluto e un'esortazione a tutti quelli che vi convenivano? Certo per conoscere l'uomo come principio individuale bisognerebbe cominciare dall'investigare l'essenza delle cose di cui l'uomo non è che una emanazione. Tuttavia, anche restringendosi ad una più modesta ricerca, si deve concludere che l'uomo non è corpo, nè l'insieme d'anima e di corpo, ma puramente anima; e chi vuol prendere cura di sè e obbedire al precetto delfico, deve prender cura dell'anima e conoscere che cosa essa è. Ma come riuscirvi? Se, per esempio, il dio invece di consigliarci: Conosci te stesso, rivolgendosi al nostro occhio gli dicesse: Rimira te stesso, non gli suggerirebbe forse di rimirarsi in qualche cosa in cui l'occhio, come in uno specchio, potesse vedersi? Ora, come l'occhio può conoscer se stesso mirandosi in un altro occhio, e precisamente in quel punto in cui risiede la virtù del vedere, cioè nella pupilla, così l'uomo, che è anima, può conoscer se stesso mirandosi nell'anima, e precisamente in quella parte più nobile e divina, dove

ha sede la ragione e la saggezza. Sicchè, guardando in essa, noi vediamo Dio e la saggezza, e possiamo conoscere noi stessi nel miglior modo possibile. E questa è saggezza, sicchè colui che non conosca se stesso non sarà nè saggio nè prudente, ignorerà le cose proprie e le altrui, non potrà esser guida degli altri, e privo di virtù non sarà che un infelice (XXIII-XXIX).

L'uomo di Stato dunque deve innanzi tutto studiarsi d'esser virtuoso, vale a dire d'esser giusto e saggio, perchè non le ricchezze, non le forze militari, non l'ampiezza del territorio e il numero degli abitanti fanno la grandezza d'una città, ma la virtù dei governanti e dei cittadini. E questa virtù, che non si può comunicare ad altri da chi non la possiede, si consegue soltanto mirando in quel certo che di splendido e di divino a cui s'accennava. Ma chi ripudia Dio e cammina nelle tenebre è uno schiavo, e per lui varrà assai meglio obbedire che comandare. Alcibiade riconosce la verità delle parole di Socrate, e promette da quel momento di seguirne i consigli. — Così fosse! — conclude il maestro. — Ma, pur non diffidando del tuo carattere, io temo che la forza degli esempî, che ti offre Atene, non finisca per prevalere su te e su me (XXX-XXXI).

La scelta d'Alcibiade come interlocutore di Socrate era facilmente suggerita a Platone così dalla natura dell'argomento come dai giudizî, tutt'altro che favorevoli, diffusi nel pubblico sulle relazioni tra il filosofo e il suo giovane amico. Socrate non amava la democrazia — i suoi avversarî lo sospettavano di laconismo — soprattutto non poteva amare quella forma di democrazia ignorante, audace e scapigliata che, succeduta al saggio e temperato reggimento di Pericle, aveva condotto Atene alla rovina; e quantunque Alcibiade, per le sue mirabili doti, non fosse da confondersi coi demagoghi del tipo di Cleone e di Ipérbolo, non è men vero che egli, divenuto negli ultimi anni della guerra del Peloponneso l'uomo politico più rappresentativo d'Atene,

con la sua sfrenata ambizione, con la sua temerità, con la sua doppiezza e con la sua mancanza di senso morale, aveva contribuito non poco ai disastri della patria. Se i suoi rapporti d'amicizia con Socrate nella vita privata non erano immuni da sospetti, delle sue colpe come uomo di Stato una larga corrente dell'opinione pubblica ateniese faceva risalire la responsabilità agl'insegnamenti del filosofo. Ora è ovvio che gli scolari di Socrate che più amavano il maestro, Platone e Senofonte — accenno a quelli di cui sopravvivono le opere — non potevano rimanere indifferenti di fronte a simili voci. Alle accuse che colpivano i legami affettuosi di Socrate con Alcibiade Platone risponderà nel 'Convito'; a quelle concernenti la responsabilità del filosofo nella condotta politica del suo scolare, Platone risponde in questo dialogo, nel quale la virtù, raggiungibile soltanto con la piena conoscenza di se stesso, è posta a base tanto della morale individuale come di quella pubblica.

Dal punto di vista filosofico il dialogo si rivela un lavoro giovanile. Per quanto non sia da disconoscere che in taluni punti — per esempio, nella concezione d'una forma di Stato perfetta e nel tentativo di determinare il modo col quale l'anima possa meglio conoscer se stessa — lo scolare mostri d'aver già superato il pensiero del maestro, pure nel complesso è evidente che Platone è tuttora sotto l'influenza di Socrate. Come i numerosi esempî, cavati dai mestieri più comuni, richiamano un tratto ben noto dell'insegnamento socratico, così il valore attribuito al sapere, l'importanza capitale assegnata al precetto delfico, il riconoscimento della propria ignoranza come base d'ogni progresso intellettuale e morale, l'equivalenza dell'utile col bello, col buono e col giusto sono principî schiettamente socratici.

Alla medesima conclusione ci conduce l'esame artistico dell'opera. Di Socrate è messa in luce quella speciale attitudine che egli si compiaceva di attribuirsi come ereditata dalla madre levatrice, di aiutare, cioè,

gli altri a partorire, com'egli diceva, il vero, sebbene per proprio conto non sapesse se non soltanto di non saper nulla. Le risposte, che egli abilmente riesce a cavar di bocca al suo interlocutore, sono, in modo caratteristico, presentate come idee esclusivamente proprie di quest'ultimo. Notevole e non privo d'una punta di sarcasmo è il giudizio che, secondo Socrate, Lacedemoni e Persiani — la cui educazione è intenzionalmente esaltata oltre il giusto — dovevano portare sull'orgoglioso contegno d'Alcibiade e in genere degli Ateniesi del suo tempo.

L'indole d'Alcibiade, che qui dall'inizio non si rivela quell'appassionato ammiratore del maestro, che vediamo soprattutto nel 'Convito', è ritratta nelle parole di Socrate quale in realtà era. Ma la parte che il giovane rappresenta nel corso del dialogo non risponde alle premesse, non dà luogo ad un vero contrasto drammatico e si restringe a quella d'uno scolare troppo remissivo e in qualche caso anche troppo scarsamente acuto di fronte alle domande e alle obiezioni di Socrate. Che un carattere come quello di Alcibiade, pur tenuto conto della sua giovinezza e dell'ascendente che Socrate esercitava su tutti, potesse rassegnarsi a una parte così modesta e scialba, non pare verosimile.

Per queste ed altre considerazioni, a cui non è qui il luogo d'accennare, alcuni dotti hanno voluto negare a Platone la paternità del dialogo. Ma questo giudizio che contrasta con l'opinione di antichi commentatori, alcuni dei quali anzi vedevano in questo dialogo una introduzione indispensabile allo studio della filosofia platonica, non è accolto dalla maggior parte degl'interpreti, che nelle parecchie innegabili manchevolezze dell'opera propendono a riconoscere la prova d'un'arte ancora immatura, e ritengono perciò che il dialogo, che si suppone avvenuto verso il 431, difficilmente possa essere stato scritto dopo l'anno 404 a. C.

ALCIBIADE

SOCRATE, ALCIBIADE.

I. — *So.* O figliuolo di Clinia, credo che ti meravi- St. II.
glierai, perchè io che fui il tuo primo amante, io solo, p. 103
dopo che gli altri t'hanno abbandonato, non mi sia distaccato da te; e mentre gli altri ti seccavano coi loro discorsi, io per tanti anni non t'abbia rivolto nemmeno la parola. E questo non avvenne per una cagione umana, ma per un impedimento divino, della cui forza meglio ti renderai conto in seguito. Ora che l'ostacolo è cessato, io vengo a te nella fiducia che anche in avvenire esso non mi tratterrà più. Però durante questo tempo ho seguito il tuo contegno verso i tuoi amanti, ed ecco ciò che ho notato. I tuoi amanti eran molti ed orgogliosi; eppure non ce ne fu uno che non si fosse allontanato da te, respinto dal tuo
orgoglio. Ebbene, di codesto tuo disdegno per loro, 104
io voglio dirtene la causa. Tu affermi di non aver bisogno di nessuno in nessuna cosa, giacchè le tue doti, a cominciare dal corpo per finire all'animo, sono a parer tuo così grandi che non ti manca assolutamente nulla. In primo luogo tu credi d'essere il più bello e il più prestante della persona — e quanto a ciò è chiaro che non t'inganni — e poi d'appartenere alla più vigorosa stirpe d'Atene, la maggiore tra le città greche, e d'avere qui per parte di padre, amici e congiunti numerosissimi e oltremodo potenti, che sono ai tuoi ordini in qualunque caso, e per parte di madre altri

non men potenti e numerosi (1). Infine, ben più che in tutti questi vantaggi, tu confidi nel potere che ti conferisce Pericle di Santippo, che tuo padre lasciò come tutore a te e a tuo fratello; e Pericle è tale da potere ciò che vuole non solo in questa nostra città, ma in tutta l'Ellade e in molte tra le grandi nazioni barbare. Tu sei per giunta ricco; ma questo è ciò di cui mi pare ti vanti il meno possibile. Orgoglioso di tanti pregi tu hai sopraffatto i tuoi amanti che, riconoscendosi da meno, si son lasciati soverchiare da te; nè ciò t'è sfuggito. E però son certo che ti meravigli e chiedi a te stesso, perchè mai io non abbia rinunziato al mio amore e con quale speranza io persista dal momento che gli altri hanno disertato il campo.

II. — *Al.* Forse, Socrate, tu ignori d'avermi prevenuto soltanto di poco. Avevo difatti in animo d'avvicinarmiti per il primo e chiederti appunto questo: perchè mai e con quale speranza tu m'importunassi, seguendomi così premurosamente dovunque. Perchè in verità mi sorprende codesta tua condotta verso di me, e mi piacerebbe di saperne il motivo.

So. M'udrai dunque, spero, volentieri, se, come dici, desideri di sapere che cosa io abbia in mente, e potrò parlarti come a persona disposta ad udirmi.

Al. Certamente; parla pure.

So. Bada però che non ci sarebbe nulla di strano, se stentassi tanto a finire, quanto ho stentato a cominciare.

Al. Parla pure, caro mio, chè t'ascolterò.

So. Sta bene, parlerò; e per quanto sia difficile ad un amante d'avvicinarsi ad un uomo, che non si lascia vincere dagli amanti, tuttavia devo trovare il coraggio

(1) Alcibiade era figlio di Clinia e di Dinómache. Il padre, appartenente alla classe degli Eupàtridi, nel 480 a. C. aveva combattuto valorosamente ad Artemisio contro i Persiani con una trireme armata a proprie spese ed era caduto nel 446 a Coronea, dove gli Ateniesi sotto il comando di Tólmide furono sconfitti dai Beoti alleati coi Lacedemoni. — Dinómache, della famiglia degli Alcmeónidi, discendeva da Clistene, l'autore della espulsione dei Pisistrátidi e il fondatore della democrazia ateniese.

d'esporti il mio pensiero. Io, Alcibiade, se t'avessi visto sodisfatto di quei vantaggi, che or ora enumeravo, e disposto a contentarti di essi per tutta la vita, avrei, penso, da gran tempo rinunziato al mio amore. 105
Ma io ora ti costringerò a convenire che le tue aspirazioni sono ben altre; e da ciò t'avvedrai che non ho mai cessato di studiare il tuo animo. Io credo infatti che se un dio ti dicesse: «Alcibiade, vuoi tu vivere godendo di quei vantaggi, dei quali ora godi, o morire immediatamente, se non potrai conseguirne di maggiori?», io credo che tu preferiresti di morire. Ma di quale speranza tu ora viva, te lo dirò io. Tu pensi che non appena prenderai la parola dinanzi agli Ateniesi — e conti di farlo tra giorni — non appena dunque ti presenterai loro, tu li convincerai d'esser degno d'onore più di Pericle e di tutti quelli che sieno per l'innanzi vissuti; e come li avrai convinti di ciò, diverrai il più potente in questa città, e divenuto il più potente tra noi, sarai tale anche nel resto dell'Ellade, e non solo nell'Ellade, ma anche tra quei barbari, che abitano il nostro continente. E se daccapo quel medesimo dio ti dicesse che tu devi, sì, dominare qui in Europa, ma non ti sarà consentito di passare in Asia e far pesare la tua volontà nelle faccende di quei paesi, tu, credo, non t'accheteresti nemmeno a ciò, se non potessi riempire del tuo nome e della tua potenza, per così dire, tutto il mondo. Io ritengo che, all'infuori di Ciro e di Serse, non ci sia uomo che a parer tuo meriti d'esser ricordato. E che tu nutra questa speranza, non lo suppongo, lo so. Ma tu, sapendo ch'io dico la verità, potrai chiedermi: «Ebbene, che ha che fare codesto col tuo discorso [con cui asserivi di volermi spiegare perchè non t'eri allontanato da me]?». Te lo dirò subito, caro figliuolo di Clinia e di Dinómache. Tu non puoi mandare ad effetto tutti codesti tuoi disegni senza di me, tanto è il potere ch'io presumo d'avere sulle cose tue e sulla tua persona; e perciò appunto ritengo che il dio per gran tempo non m'abbia lasciato parlare con te, e attendevo il momento che egli me lo permettesse.

Giacchè, come tu nutri speranza di mostrare alla città che sei prezioso per lei, e mostrandoti tale, poter fare immediatamente tutto quello che vuoi, così anch'io spero d'avere un potere illimitato sulla tua persona, quando t'avrò dimostrato ch'io son prezioso per te, e che non c'è nè tutore nè congiunto nè altri che valga a darti quella potenza, a cui aspiri, all'infuori di me, con l'aiuto del dio, s'intende. Quando eri ancor troppo giovane e prima d'aver l'animo pieno di codeste così grandi speranze, il dio, credo, non mi permetteva di parlarti, affinchè la mie parole non rimanessero senza
106 frutto. Ora me lo ha concesso, perchè ora tu sei in grado d'ascoltarmi.

III. — *Al.* Ora, Socrate, dacchè hai cominciato a parlare, tu mi riesci più strano di quando mi seguivi in silenzio; e sì che anche allora mi parevi stranissimo. Ch'io abbia o no codeste aspirazioni, tu, mi pare, ti sei fatta la tua opinione, e seppure io lo negassi, non riuscirei di certo a persuaderti. Dunque, lasciamo andare. Ma s'io nutro davvero codesti disegni, com'è che per mezzo tuo potrò mandarli ad effetto, e senza te, no? Puoi dirmelo?

So. Mi chiedi forse s'io sono al caso di farti un lungo discorso, come quelli che sei uso ad udire? (1). Non è questa la mia abitudine. Ma potrò, se non erro, dimostrarti che è così, per poco che tu voglia prestarti a rendermi un piccolo favore.

Al. Se quel che mi chiedi non è difficile, mi presterò volentieri.

So. E ti par difficile di rispondere a qualche domanda?

Al. No davvero.

So. Dunque rispondi.

Al. Domanda.

So. Domanderò, s'intende, come se tu avessi quei disegni ch'io ti attribuisco?

Al. Sia pure, se ti piace, affinchè io sappia che cosa vuoi dirmi.

---

(1) Dai sofisti che Alcibiade frequentava.

So. Dunque, tu pensi, come affermo, di presentarti ben presto agli Ateniesi per dar loro dei consigli. Orbene, se al momento di salire sulla tribuna io ti chiedessi: « Alcibiade, su che cosa gli Ateniesi si propongono di deliberare, perchè tu sorga a dar loro dei consigli? non forse su ciò che tu sai meglio di loro? », che cosa risponderesti?

Al. Risponderei: su ciò che so meglio di loro.

So. Di ciò dunque che sai, tu sei un buon consigliere.

Al. E come no?

So. E non è forse vero che tu sai soltanto ciò che hai appreso da altri o trovato da te stesso?

Al. E come potrei saper altro?

So. Ed è possibile che tu apprendessi da altri o trovassi da te senza volere nè apprendere nè ricercare?

Al. Impossibile.

So. E che? Hai tu mai voluto ricercare o imparare quel che credevi di sapere?

Al. No certo.

So. E però quel che ora ti trovi di sapere c'era un tempo che non credevi di saperlo?

Al. Per forza.

So. Ecco, le cose che hai imparate, le so a un dipresso anch'io, e se qualche cosa mi sfugge, correggimi. Tu devi aver imparato, se ben ricordo, a leggere e scrivere, a suonar la cetra, a lottare; quanto al flauto, non hai voluto impararlo (1). E queste son le cose che sai, eccettochè tu non ne abbia imparate altre a mia insaputa. Ma avresti dovuto, credo, impararle senza uscir di casa nè di giorno nè di notte.

Al. Ma no, non sono andato a scuola d'altri maestri.

IV. — *So.* Ebbene, è forse quando gli Ateniesi deliberano 107
intorno alle lettere, come s'abbiano a scrivere correttamente, che ti presenterai per dar loro il tuo parere?

Al. Oh! no, per Zeus.

So. O quando deliberano sul modo di suonare la lira?

Al. Neppure.

(1) Perchè, gonfiandogli le gote, lo imbruttiva.

So. Nè certo gli Ateniesi han l'abitudine di deliberare nell'assemblea sugli esercizî della palestra.

Al. No difatti.

So. Ma, insomma, quando deliberano su che cosa? giacchè non sarà nemmeno quando deliberano sul modo di costruire una casa.

Al. Nemmeno.

So. Perchè su questo un architetto potrà dare un consiglio migliore del tuo.

Al. Senza dubbio.

So. Nè quando deliberano sull'arte della divinazione?

Al. Neppure.

So. Perchè su questo un indovino la sa più lunga dite.

Al. Certo.

So. Sia pure piccolo o grande, bello o brutto, nobile od oscuro.

Al. Come no?

So. Giacchè in qualsiasi campo il consigliare è di chi sa, non di chi è ricco.

Al. E come no?

So. E così, sia povero o ricco chi consiglia, per gli Ateniesi sarà affatto indifferente, quando si propongano di deliberare della salute pubblica; ma vorranno che il consigliere sia un medico.

Al. Naturalmente.

So. Ma dunque di che cosa devono deliberare, perchè tu creda giunto il momento di levarti e dare i tuoi consigli?

Al. Quando deliberano delle proprie cose, Socrate.

So. Ah! quando deliberano della costruzione delle navi, quali navi debbano costruirsi?

Al. Ma no, Socrate.

So. Perchè tu non sai costruir delle navi. È questa la ragione o un'altra?

Al. Proprio questa.

So. Ma allora, secondo te, quando deliberano su quali delle cose loro?

Al. Quando, Socrate, si tratta o della guerra o della pace o di qualche altro interesse pubblico.

So. Vuoi dire quando deliberano con chi si debba far pace e con chi guerra e in che modo?
Al. Sì.
So. E non si deve forse con quelli con cui è meglio farla?
Al. Sì.
So. E allorchè è meglio?
Al. Senza dubbio.
So. E durante quel tempo che è meglio?
Al. Sì.
So. Ma se gli Ateniesi deliberassero con chi lottare con tutte le forze e con chi soltanto con le mani e in che modo, potresti consigliarli meglio tu o il maestro di ginnastica?
Al. Il maestro di ginnastica, certo.
So. E sai dirmi a che cosa mirando il maestro di ginnastica può consigliare con chi lottare e con chi no, e quando e in che modo? Voglio dir questo: non s'ha da lottare con uno con cui è meglio lottare, o no?
Al. Sì.
So. E tanto a lungo quanto è meglio? 108
Al. Appunto.
So. Ed anche quando è meglio?
Al. Indiscutibilmente.
So. Ma e il cantante non deve a volte accordare col canto così il suono della cetra, come i suoi passi?
Al. Certo.
So. E quando è meglio?
Al. Sì.
So. E tanto a lungo quant'è meglio?
Al. Sicuro.

V. — *So*. Or dunque, poichè hai detto che c'è un meglio in tutte e due queste arti: nell'accompagnar con la cetra il canto e nel lottare; che cosa intendi tu per meglio nel suonare la cetra? Io, per esempio, quando dico: lottar meglio, voglio dire: lottare ginnasticamente. E tu in quel caso come dici?
Al. Non intendo.
So. Provati ad imitarmi. Io ho risposto che ⟨nella lotta

il meglio è› ciò che è sempre ben fatto, ed è certo ben fatto ciò che si fa come l'arte esige. O no?

Al. Appunto.

So. E l'arte a cui s'accennava non è la ginnastica?

Al. Certo.

So. Ed io ho detto che lottar meglio è lottare ginnasticamente.

Al. Difatti così hai detto.

So. E non ho ragione?

Al. Mi pare.

So. Ebbene, anche tu — poichè mi par giusto che anche tu discorra con precisione — dimmi anzitutto: qual è l'arte che insegna a sonar la cetra, a cantare e a movere il passo correttamente? Come si chiama con un termine generico? Non lo sai?

Al. No veramente.

So. Ma ingegnati per questa via: quali sono le dee che presiedono a quest'arte?

Al. Le Muse; è così, Socrate?

So. Sicuro. E guarda: da esse l'arte che nome ha preso?

Al. Musica; non vuoi dir questo?

So. Ma sì. E ciò che si fa bene secondo quest'arte, come si fa dunque? Come in quel caso io definivo con precisione quel che si fa secondo quell'arte, la ginnastica, così anche tu come dici che si faccia quel che si fa secondo le regole di quest'altra arte?

Al. Musicalmente, se non erro.

So. A meraviglia. E coraggio! Il meglio in quanto al fare la guerra e la pace, questo meglio come lo chiami? Come lì, per ciascuna di quelle due arti, tu hai detto che il meglio una volta equivaleva a più musicalmente, un'altra a più ginnasticamente, provati a dirmi che intendi per meglio anche in quest'ultimo caso.

Al. Veramente non saprei.

So. Ma non sarebbe una vergogna se, mentre parli e dai dei consigli in materia d'alimentazione, dicendo: questo è meglio di quello, ed è meglio ora ed in questa misura; e ti si chiedesse: «Ma, Alcibiade, che intendi per meglio?», e tu in questo caso, pur non facendo

professione di medico, gli rispondessi che per meglio intendi più sano; e poi in quelle cose che fai professione di sapere e nelle quali ti sei levato a dar consigli come chi le sappia; non sarebbe una vergogna, 109
ripeto, se interrogato, com'è probabile, intorno ad esse, tu non sapessi dir nulla? O non ti pare una vergogna?

Al. Ne convengo.

So. Rifletticí dunque, e cerca di definire in che consista codesto meglio nel far la guerra e la pace, con quelli con cui ci tocca di far l'una o l'altra.

Al. Ma per quanto ci rifletta, non riesco a vederci chiaro.

So. E non sai neppure, quando moviamo guerra, su quali accuse vicendevoli prendiamo le armi e con che termini giustifichiamo la nostra mossa?

Al. Oh! questo sì; diciamo d'essere stati o ingannati o sopraffatti o spogliati.

So. Vediamo: d'aver sofferto ciascuna di queste cose in che modo? Ingegnati di spiegarmi che differenza c'è tra l'un modo e l'altro.

Al. Vuoi tu, Socrate, dire se giustamente o ingiustamente?

So. Appunto.

Al. Ma certo questo costituisce una differenza enorme.

So. E dunque? Contro chi, tra due popoli, consiglierai tu agli Ateniesi di mover guerra? contro chi verso di loro agisce ingiustamente o giustamente?

Al. Ecco una domanda insidiosa, perchè anche a pensare che si voglia mover guerra contro chi agisce giustamente, non s'avrebbe il coraggio di confessarlo.

So. E difatti non sarebbe, sembra, conforme al diritto.

Al. No davvero; nè, mi pare, onesto.

So. E quindi anche tu nei tuoi discorsi avresti sempre riguardo alla giustizia?

Al. Necessariamente.

So. E così questo meglio, del quale dianzi ti chiedevo a proposito del fare o no la guerra e con chi sì e con chi no, e quando sì e quando no, equivale probabilmente a ciò che è più giusto. O no?

Al. Così pare.

VI. — *So.* E come dunque, mio caro Alcibiade? Manchi forse di questa cognizione senza averne coscienza, o l'hai acquistata a mia insaputa, andando a scuola da qualcuno che t'ha insegnato a distinguere il giusto dall'ingiusto? E chi è costui? Dillo anche a me, affinchè tu mi presenti a lui quale discepolo.

Al. Tu mi prendi in giro, Socrate.

So. No, per Zeus che presiede alla nostra amicizia e che a nessun patto vorrei offendere con uno spergiuro; se conosci codesto maestro, dimmene il nome.

Al. E se non potessi? O pensi ch'io non possa conoscere per altra via il giusto e l'ingiusto?

So. Sì, a patto che l'abbia trovato da te.

Al. E credi ch'io non possa averlo trovato da me?

So. Certo, a patto che lo abbia cercato.

Al. E credi ch'io non possa averlo cercato?

So. Ma sì, a patto che tu abbia mai creduto di non saperlo.

Al. E non potrebbe esserci stato un tempo in cui credevo d'ignorarlo?

So. Benissimo. Tu dunque potrai indicarmi codesto tempo, nel quale non credevi di conoscere il giusto e
110 l'ingiusto? Dimmi: fu l'anno scorso che lo cercavi e credevi di non saperlo? O allora credevi di saperlo? Rispondimi con sincerità, affinchè la nostra conversazione non sia vana.

Al. Allora credevo di saperlo.

So. E due, tre, o quattro anni fa non lo credevi egualmente?

Al. Sicuro.

So. Ma prima d'allora tu eri un ragazzo, non è vero?

Al. Sì.

So. E a quel tempo so bene che tu credevi di saperlo.

Al. E come lo sai?

So. Perchè spesso, da ragazzo, a scuola ed altrove, o giocando a dadi (1) o a qualche altro gioco, t'ho udito che non esitavi punto in fatto di giustizia e d'ingiu-

(1) Su questo gioco, in gran favore tra' giovani, cfr. la mia versione del 'Liside' (Torino, Paravia, 1924), p. 63.

stizia, e dicevi alto e forte all'uno o all'altro dei tuoi compagni, che era un cattivo, un ingiusto e che ti si faceva torto. Non dico forse la verità?

Al. Ma che dovevo fare, Socrate, allorchè mi si faceva torto?

So. Ma ignorando se ti si faceva o no torto, potresti chiedermi che cosa dovevi fare?

Al. Per Zeus, io non l'ignoravo punto, ma sapevo benissimo che mi si faceva torto.

So. Credevi dunque di sapere anche da ragazzo, a quanto pare, che cosa fosse il giusto e l'ingiusto.

Al. Senza dubbio; e lo sapevo difatti.

So. E quando l'avevi trovato? Non certo quando già credevi di saperlo.

Al. No davvero.

So. Ma quando dunque credevi d'ignorarlo? Pensaci. Quel tempo non lo troverai di sicuro.

Al. Per Zeus, Socrate, non so che dirti.

So. Cosicchè queste cose non le sai per averle trovate da te.

Al. Non mi pare.

So. Ma poco fa mi dicevi di non saperle nemmeno per averle apprese. E se non le hai trovate da te e non le hai apprese, come le sai e donde?

VII. — *Al.* Ma forse non t'ho risposto come avrei dovuto, dicendoti di saperle per averle trovate da me.

So. E come dunque?

Al. Le ho imparate, credo, anch'io come gli altri.

So. E torniamo al punto di prima. Da chi? Dillo anche a me.

Al. Dal popolo.

So. Non fai capo a un buon maestro, riferendoti al popolo.

Al. E che? Non è esso al caso d'insegnarle?

So. No, nemmeno il gioco del tavoliere (1). Eppure questo, secondo me, è ben più facile a insegnare che la giustizia. Non sei forse dello stesso parere?

---

(1) Corrispondeva suppergiù al moderno tric-trac o tavola reale.

Al. Sì.

So. E così chi non può insegnare qualcosa di più facile potrebbe insegnarne una ben più difficile?

Al. E perchè no? C'è tante cose che il popolo può insegnare, più difficili del tavoliere.

So. E quali?

111 *Al.* Da esso, per esempio, ho imparato a parlar greco, nè potrei citarti un altro maestro ad eccezione di quello stesso che tu dici un cattivo maestro.

So. Ah! sì, per questo, mio egregio amico, il popolo è un maestro eccellente, e non si può non lodarne la scuola.

Al. E perchè?

So. Perchè in questo campo ha tutte le qualità che devono avere i buoni maestri.

Al. Vale a dire?

So. Non sai che quelli che vogliono insegnare qualsiasi cosa devono innanzi tutto saperla essi stessi? O no?

Al. E come no?

So. E che quelli che sanno devono esser d'accordo tra loro e non dissentire?

Al. Sì.

So. E le cose su cui dissentono dirai tu che le sanno?

Al. No certo.

So. Perchè in tal caso come potrebbero farsene maestri?

Al. In nessun modo.

So. Orbene, pare a te che il popolo dissenta su ciò che è un legno o una pietra? E a chiunque tu ne chieda, non saran tutti d'accordo? e non stenderanno tutti la mano allo stesso oggetto, quando vogliano prendere una pietra o un legno? Ed è così anche per ogni altra cosa dello stesso genere. Giacchè mi pare d'intendere che conoscer la lingua per te voglia dire appunto questo.

Al. Sì.

So. In ciò dunque, come s'è detto, tutti individualmente non son forse d'accordo gli uni con gli altri? E pubblicamente le città dissentono forse tra loro, perchè alcune intendono una cosa ed altre un'altra?

Al. No certo.

So. E però è naturale che in questo il popolo sia un maestro eccellente.
Al. Sicuro.
So. Cosicchè, se vogliamo che uno impari come si deve la lingua, non potremmo far di meglio che mandarlo a scuola da lui?
Al. Certamente.

VIII. — *So.* Al contrario, se vogliamo sapere non soltanto quali siano uomini e quali cavalli, ma quali tra loro sieno atti alla corsa e quali no, è forse ancora il popolo che sia in grado d'insegnarcelo?
Al. No davvero.
So. E non vedi in ciò una prova decisiva che il popolo non sa nè può essere un abile maestro di codeste cose, dacchè intorno ad esse non è punto d'accordo con se medesimo?
Al. Mi pare.
So. E se poi volessimo sapere non solo quali sieno uomini, ma quali sieno sani o malati, il popolo sarebbe forse in grado d'insegnarcelo?
Al. Oh! no.
So. E non sarebbe per te una prova ch'esso è un povero maestro in codesto campo, se vedessi che non è d'accordo con se medesimo?
Al. Certo.
So. O dunque? In fatto di giustizia o d'ingiustizia, si tratti d'uomini o di cose, pensi tu che il popolo sia d'accordo tra sè e con se stesso?
Al. Per Zeus, niente affatto, Socrate. 112
So. Ma che, al contrario, su ciò soprattutto cada il dissenso.
Al. Indiscutibilmente.
So. Ed io credo che tu non abbia mai visto nè udito che gli uomini siano stati così fieramente discordi su ciò che è sano o malsano da combattersi e scannarsi tra loro per un siffatto dissenso.
Al. No certo.
So. Ma per la giustizia e l'ingiustizia so bene che, se anche non l'hai visto, l'avrai udito non solo da molti

altri, ma anche da Omero. Perchè, già, tu conosci l'Odissea e l'Iliade.

Al. Perfettamente, Socrate.

So. E questi poemi non s'imperniano proprio sul diverso apprezzamento del giusto e dell'ingiusto?

Al. Sì.

So. E il dissenso su questo punto non fu cagione di battaglie e di morti per gli Achei come per i Troiani, per i pretendenti di Penelope come per Ulisse?

Al. È vero.

So. E quei che morirono a Tanagra (1), Ateniesi, Lacedemoni e Beoti, e più tardi a Coronea, dove cadde anche tuo padre [Clinia], non per altro, credo, combatterono e morirono, se non perchè dissentivano sulla giustizia e sull'ingiustizia; non è così?

Al. Hai ragione.

So. E diremo poi che gli uomini sappiano ciò su cui dissentono così profondamente da spingersi in queste dispute sino alle maggiori violenze?

Al. Non pare.

So. E vuoi far capo a codesti maestri, che anche secondo la tua confessione non sanno?

Al. È vero.

So. Come dunque si può presumere che tu conosca il giusto e l'ingiusto, se sei così incerto nelle tue risposte, e mostri di non averlo imparato da altri nè trovato da te?

Al. Da ciò che dici non pare ammissibile.

IX. — *So.* E non vedi, Alcibiade, che parli di nuovo in modo inesatto?

Al. E perchè?

So. Tu pretendi che sia io ad affermarlo.

Al. E non sei tu forse che affermi ch'io non so nulla del giusto e dell'ingiusto?

So. Niente affatto.

Al. Allora son io?

---

(1) Battaglia combattuta nel 457-56 dagli Ateniesi contro i Beoti e i Lacedemoni.

So. Sicuro.

Al. O come?

So. Ecco qui: s'io ti domando tra uno e' due qual è il numero maggiore, non dirai tu che è il due?

Al. Io sì.

So. Di quanto?

Al. Di uno.

So. E così di noi due chi afferma che il due è maggiore dell'uno?

Al. Io.

So. Perchè io ho domandato e tu hai risposto?

Al. Precisamente.

So. E però in questo caso pare a te che ad affermarlo 113
sia io che ti domando o tu che mi rispondi?

Al. Io.

So. E s'io ti domando di che lettere si compone il nome di Socrate e tu me lo dici, chi di noi due afferma?

Al. Io.

So. Orsù, dimmi in una parola: tra domanda e risposta, chi dei due afferma: chi domanda o chi risponde?

Al. Chi risponde, mi pare.

So. Ebbene poco fa non ero sempre io che interrogavo?

Al. Sì.

So. E tu che rispondevi?

Al. Certo.

So. E dunque? Le cose dette chi di noi due le ha dette?

Al. Dopo le conclusioni precedenti devo pur convenire, Socrate, che sono stato io.

So. Dunque, a proposito del giusto e dell'ingiusto s'è detto questo: che il bell'Alcibiade, figliuolo di Clinia, non sapeva, ma credeva di sapere, e voleva presentarsi all'assemblea per dare agli Ateniesi dei consigli intorno a cose di cui non sa nulla; non è così?

Al. Pare.

So. Sicchè, Alcibiade mio, è il caso di dire con Euripide che dal tuo labbro l'hai udito e non dal mio (1). Nè a dirlo sono stato io, ma tu, e mi accusi a

(1) Cfr. 'Ippolito', v. 352.

torto. E, non c'è dubbio, hai anche avuto ragione di dirlo, perchè, mio eccellente amico, hai in mente d'imprendere un'impresa da matti: quella d'insegnare ciò che non sai, pur avendo trascurato d'impararlo.

X. — *Al.* Ma, Socrate, io credo che poche volte gli Ateniesi e gli altri Elleni deliberino su quel che è più o men giusto, giacchè ritengono che ciò sia chiaro; e però, prescindendo da questo, cercano che cosa riesca più utile. Difatti io non penso che sia lo stesso il giusto e l'utile; anzi molti han tratto vantaggio da grandi ingiustizie, ed altri, credo, per aver agito giustamente si son trovati male.

So. Ma come? Se talune cose sono soprattutto giuste e altre soprattutto utili, credi tu per questo di sapere quel che sia utile alla gente e perchè?

Al. E che cosa l'impedisce, Socrate? Salvo che tu non torni daccapo a chiedermi da chi io l'abbia imparato o come trovato da me.

So. Oh che pretesa! Se sbagli, ed è possibile provartelo con lo stesso ragionamento di poc'anzi, credi tu davvero di dover udire qualcosa di nuovo e d'aver bisogno d'altre prove, quasichè le prime sieno come abiti sciupati dall'uso e tu non voglia rimetterteli indosso, se qualcuno non t'offra qualcosa di netto e d'intatto?
114 Quanto a me, senza occuparmi delle tue pregiudiziali (1), ti chiederò egualmente donde hai appreso che cosa è l'utile e chi è stato il tuo maestro; e per servirmi d'una sola domanda, ti ridomando tutto ciò che t'ho chiesto prima... Ma è chiaro che giungerai allo stesso punto, e non potrai dimostrarmi di sapere che cosa è l'utile, nè per averlo trovato da te nè per averlo imparato da altri. Tuttavia, poichè fai lo schizzinoso e non gusti volentieri lo stesso discorso, metterò da parte questo: se sai o no che cosa sia utile agli Ateniesi; ma se il giusto e l'utile sono identici o no, perchè non me lo dimostri, interrogandomi, com'io ho

(1) Propriamente 'delle tue sortite' in senso militare.

fatto con te, se preferisci, o pure con un ragionamento a tuo modo?

Al. Ma, Socrate, non so se sarò buono a farlo dinanzi a te.

So. Caro mio, fa conto che io sia l'assemblea ed il popolo. Anche lì tu dovrai persuadere ciascuno de' presenti, non è vero?

Al. Certo.

So. E non è della stessa persona persuadere uno per volta e molti insieme circa le cose che conosce? Anche il maestro di grammatica non insegna, occorrendo, le lettere così ad un solo come a molti?

Al. Sì.

So. E anche la scienza dei numeri non può la stessa persona insegnarla ad uno e a molti insieme?

Al. Sì.

So. Purchè sia uno che ne sappia, un aritmetico?

Al. Senza dubbio.

So. E però anche tu quel che puoi persuadere a molti potrai persuaderlo anche ad un solo?

Al. Parrebbe.

So. Purchè sia una cosa che tu sappia.

Al. Sì.

So. E che altra differenza c'è tra l'oratore che parla al popolo e chi parla in una conversazione, come la nostra, senonchè l'uno cerca di persuadere la stessa cosa a molti raccolti insieme e l'altro ad uno per volta?

Al. Così pare.

So. Ebbene, poichè è della stessa persona, se non erro, persuadere tanto molti quanto uno solo, cerca di esercitarti con me e dimostrarmi che la giustizia non è sempre utile.

Al. Sei petulante, Socrate.

So. Sì, e tanto da volerti provare il contrario di quello che tu non vuoi dimostrare a me.

Al. Di' dunque.

So. Purchè tu risponda alle mie domande.

Al. Ah! no, parla tu solo.

So. E che? Non ci tieni a lasciarti persuadere meglio?

Al. Altro che!

So. E però, se converrai tu stesso che è così, non ne sarai persuaso anche meglio?

Al. Probabilmente.

So. Dunque rispondi; e se non udrai dalla tua stessa bocca che il giusto è anche utile, non crederlo mai sulla parola d'un altro.

Al. No certo. Ma ti risponderò. Dopo tutto non potrà venirmene male.

115 **XI.** — *So.* Sei davvero indovino. E dimmi: delle cose giuste non affermi tu che talune riescono utili, altre no?

Al. Sì.

So. E che di esse talune son belle e altre no?

Al. Che vuoi dire con codesta domanda?

So. Se t'è mai parso che qualcuno faccia delle cose brutte, sì, ma giuste.

Al. A me no.

So. Ma che tutto ciò che è giusto è anche bello?

Al. Sì.

So. E d'altronde, quanto alle cose belle, sono esse tutte buone, o certe sì e certe no?

Al. Per me, Socrate, ritengo che tra le cose belle alcune sono cattive.

So. E così pure che ce n'è delle brutte, ma buone?

Al. Sì.

So. Non vuoi forse dir questo: che in guerra, per esempio, molti per aver prestato aiuto ad un compagno o ad un congiunto sono stati feriti o uccisi, mentre quelli che, mancando a un dovere, non prestarono codesto aiuto, se la cavarono sani e salvi?

Al. Precisamente.

So. E però tu dici che codesto aiuto è cosa bella in quanto è un tentativo per salvare delle persone che s'aveva il dovere di salvare, e questo è coraggio. O no?

Al. Sì.

So. Ma è cosa cattiva, in quanto può esser causa di morti e di ferite. È vero?

Al. Sì.

So. Dunque il coraggio è una cosa, la morte un'altra?
Al. Senza dubbio.
So. Sicchè il soccorrere gli amici non è cosa bella e cattiva sotto lo stesso riguardo?
Al. Evidentemente no.
So. Considera perciò se un'azione in quanto bella non è anche buona, come nel nostro esempio. Giacchè sotto il riguardo del coraggio concedevi che il porgere aiuto è cosa bella. E rifletti proprio a questo: al coraggio, se è un bene o un male. E riflettici così: tu per te che cosa vorresti? delle cose buone o delle cose cattive?
Al. Delle cose buone.
So. E quanto migliori è possibile.
⟨*Al.* Sì.⟩
So. E non vorresti esserne privato a nessun patto?
Al. E come no?
So. E del coraggio che mi dici? A che patto consentiresti d'esserne privato?
Al. Non vorrei neppur vivere, se dovessi essere un vile.
So. La viltà, dunque, ti pare l'estremo dei mali?
Al. A me sì.
So. Un male pari alla morte, a quanto sembra.
Al. Sicuro.
So. Sicchè della morte e della viltà il pretto rovescio è la vita e il coraggio?
Al. Sì.
So. E tu vorresti più d'ogni cosa aver questi e men d'ogni altra quelli?
Al. Sì.
So. Perchè, se non erro, consideri questi come i maggiori beni e quelli come i maggiori mali?
⟨*Al.* Senza dubbio.
So. E però tra le cose ottime tu poni il coraggio e tra le pessime la morte?⟩ (1).
Al. Io sì.
So. E quindi soccorrere gli amici in guerra, perchè bello

---

(1) Queste parole, chiuse in parentesi, che non sono nei codici, sono riferite da Giovanni Stobeo.

in quanto è un'azione di bene, cioè di coraggio, hai detto che è cosa bella?

Al. Lo riconosco.

So. Ma che invece è male, in quanto può produrre un effetto cattivo, la morte?

Al. Sì.

So. Dunque è giusto qualificare ciascun'azione a questo modo: se la chiami cattiva in quanto produce del male,
116 devi anche chiamarla buona in quanto produce del bene.

Al. Mi par di sì.

So. E così anche in quanto buona, bella, e in quanto cattiva, brutta?

Al. Sì.

So. E però, allorchè dici che l'aiuto prestato agli amici in guerra è cosa bella, ma cattiva, è come se dicessi che esso è buona, ma cattiva.

Al. Mi pare che tu abbia ragione, Socrate.

So. Nessuna dunque delle azioni belle, in quanto bella, è cattiva, come nessuna delle brutte, in quanto brutta, è buona.

Al. Non pare.

XII. — *So.* Esamina ancora la cosa sotto quest'altra forma: condursi bene non è anche viver bene?

Al. Sì.

So. E quei che vivon bene non sono felici?

Al. E come no?

So. E non sono felici per il possesso del bene?

Al. Indiscutibilmente.

So. E il bene lo acquistano con la loro vita buona e bella?

Al. Sì.

So. Dunque il viver bene è un bene?

Al. E come no?

So. E il viver bene non è bello?

Al. Sì.

So. Dunque il bello e il bene daccapo ci si rivelano identici.

Al. Così pare.

So. E però quando troviamo che una cosa è bella, troveremo ch'è anche buona, almeno secondo questo ragionamento.

Al. Senza dubbio.

So. E poi? Il bene è utile o no?

Al. È utile.

So. E quanto al giusto ti rammenti di che cosa s'è convenuto?

Al. S'è convenuto, mi pare, che chi fa delle azioni giuste fa necessariamente anche delle azioni belle.

So. E che quindi chi fa delle azioni belle fa anche delle azioni buone?

Al. Sì.

So. E che le buone sono utili?

Al. Sì.

So. Sicchè, Alcibiade, il giusto è utile.

Al. Mi par di sì.

So. E che? Queste cose non sei forse tu a dirle, mentre io non faccio che interrogarti?

Al. Secondo ogni apparenza è così.

So. Se dunque qualcuno si leverà per dar dei consigli o agli Ateniesi o anche ai Peparétii (1), fiducioso di conoscere il giusto e l'ingiusto, e affermerà che le azioni giuste sono a volte un male, non riderai di lui, dal momento che tu stesso hai dovuto riconoscere l'identità del giusto e dell'utile?

Al. Ma per gli dei, Socrate, io stesso non so quel che sto dicendo, e sono addirittura disorientato. Giacchè, quando tu m'interroghi, le cose mi paiono ora in un modo, ora in un altro.

So. E non sai, caro mio, che vuol dire codesto?

Al. Non lo so davvero.

So. Ma ove qualcuno ti chiedesse se hai due occhi o tre e due mani o quattro o qualche altra cosa simile, credi tu che risponderesti ora in un modo e ora in un altro, o sempre nello stesso modo?

---

(1) Abitanti della piccola isola di Pepareto, oggi Scópelos, una delle Sporadi, al nord dell'Eubea.

117 *Al.* Ora comincio a diffidare di me stesso. Tuttavia penso che risponderei sempre nello stesso modo.

So. Evidentemente perchè codeste cose le sai. Non è così?

Al. Lo credo almeno.

So. Se dunque in certe cose tuo malgrado rispondi ora in un modo e ora in un altro, vuol dire che queste cose non le sai.

Al. È probabile.

So. Ebbene, anche intorno al giusto e all'ingiusto, al bello e al brutto, al male e al bene, all'utile e al suo contrario, non confessi forse d'andare a tentoni nel rispondere? E non è evidente che vai a tentoni, appunto perchè queste cose non le sai?

Al. Sì, purtroppo.

XIII. — *So.* E non è forse così: che su quello che non si sa la nostra anima va necessariamente a tentoni?

Al. E chi ne dubita?

So. E dimmi: sai tu come salire al cielo?

Al. No davvero, per Zeus.

So. E su codesto punto è forse malferma la tua opinione?

Al. No certo.

So. E ne sai il motivo, o devo dirtelo io?

Al. Dimmelo.

So. Perchè, caro mio, non sapendolo, hai la coscienza di non saperlo.

Al. Che cosa vuoi dire?

So. Rifletticci insieme con me. In quelle cose che non sai, ma sai di non saperle, provi tu qualche incertezza? Per esempio, il modo di cucinare una vivanda sai bene d'ignorarlo?

Al. Senza dubbio.

So. E su questo punto pretenderai d'avere un'opinione tua ed andrai a tentoni o t'affiderai a chi lo sa?

Al. Farò così.

So. E trovandoti su una nave, ti metteresti forse a suggerire se si deve volgere il timone in dentro o in

fuori, e non sapendolo, vorresti andare a tentoni o ti affideresti in silenzio al pilota?

Al. M'affiderei a lui.

So. E così, non vai a tentoni nelle cose che non sai, purchè sappia di non saperle?

Al. Lo credo.

So. Non vedi dunque che gli errori nell'operare son l'effetto di questa ignoranza per la quale chi non sa crede di sapere?

Al. Che vuoi dire con ciò?

So. Non prendiamo noi forse ad operare quando crediamo di sapere quel che si deve fare?

Al. Ah! sì.

So. E se uno non crede di sapere, se ne rimette ad un altro?

Al. Certo.

So. E tra gl'ignoranti questi soli non cadono in fallo nella vita, perchè s'affidano ad altri in ciò che non sanno?

Al. Sì.

So. Ma chi dunque son quelli che cadono in fallo? Probabilmente non quelli che sanno.

Al. No davvero.

So. Dacchè dunque non sono nè quelli che sanno, nè
quelli che non sapendo sanno di non sapere, restano 118
forse altri all'infuori di quelli che non sanno, ma credono di sapere?

Al. Non restano che costoro.

So. E questa ignoranza appunto è causa dei mali, ed è la più biasimevole ignoranza?

Al. Sì.

So. E allorchè poi cada nelle cose più gravi, allora essa è oltremodo perniciosa e vergognosa?

Al. Senza dubbio.

So. Ebbene puoi tu indicarmi qualcosa più grave del giusto, del bello, del bene, dell'utile?

Al. No certo,

So. Ma pure in ciò tu riconosci d'andare a tentoni?

Al. Sì.

So. E se vai a tentoni, non è evidente dai nostri di-

scorsi di poc'anzi, che non solo ignori ciò che c'è di più grave, ma, pur non sapendolo, t'illudi di saperlo?

Al. Temo che sia così.

So. Ahimè, Alcibiade, che condizione d'animo è la tua! Io non ho il coraggio di definirla; ma pure, dal momento che siamo soli, devo dirtelo. Caro mio, tu vivi nella più crassa delle ignoranze, come attestano contro di te le tue parole e tu stesso. E perciò vai a gittarti nella vita politica prima d'essertici preparato. Del resto in codesta condizione d'animo non sei tu solo, ma la maggior parte dei nostri uomini di Stato, ad eccezione di pochi e forse del tuo tutore Pericle.

XIV. — *Al.* Veramente, Socrate, si dice che egli non sia divenuto sapiente da sè, ma per aver vissuto con molti sapienti, e tra questi con Pitoclide e Anasságora; ed anche ora, alla sua età, egli, proprio per questo scopo, è in continui rapporti con Damone (1).

So. Ma dimmi: hai mai visto qualcuno sapiente in qualche cosa, che non sia in grado d'insegnare ad un altro quello in cui è sapiente egli stesso? Chi t'insegnò le lettere non era anch'egli sapiente in esse, e non le insegnò a te, come a chiunque altro egli volesse? Non è vero?

Al. Sì.

So. E anche tu, per aver imparato da quello, puoi insegnare ad altri?

Al. Sì.

So. E così parimenti il citarista e il maestro di ginnastica?

Al. Non c'è dubbio.

So. Ed una bella prova, certo, del sapere di quei che sanno qualche cosa è questa: che essi possono insegnare anche ad un altro.

Al. Mi pare.

---

(1) Pitoclide di Ceo, pitagorico, era un musicista famoso. — Sulle relazioni del filosofo Anasságora con Pericle cfr. la mia versione del 'Fedro' (Torino, Paravia, 1922), p. 77, e su Damone quella del 'Lachete' (*ib.* 1924), pag. 26.

So. Ebbene, puoi dirmi chi, a cominciare dai figli, sia divenuto sapiente per merito di Pericle?

Al. Che domanda, Socrate! I due figliuoli di Pericle sono degli sciocchi (1).

So. Ma Clinia, tuo fratello...

Al. Clinia? È un pazzo.

So. Ma dunque, se Clinia è un pazzo e i figliuoli di Pericle due sciocchi, perchè mai questi trascura te, che hai tante belle doti naturali?

Al. La colpa dev'esser mia che non gli do retta.

So. Ma degli altri Ateniesi o degli stranieri citamene 119
almeno qualcuno, servo o libero, che per la sua intimità con Pericle sia a giudizio di tutti divenuto più sapiente, come io posso citarti Pitodoro d'Isóloco e Callia di Callíade, ciascun de' quali con cento mine, pagate a Zenone, è divenuto sapiente e rinomato (2).

Al. Per Zeus, non ne conosco.

So. Alla buon'ora! Ma per te che pensi di fare? Vuoi contentarti di quel che sei o prendere un po' cura de' fatti tuoi?

XV. — *Al.* Pensiamoci insieme, Socrate. Del resto intendo quel che vuoi dire e sono d'accordo con te. Certo, tutti quelli che s'occupano delle faccende pubbliche, ad eccezione di pochi, sono degl'ignoranti.

So. Ed allora?

Al. Se fossero persone colte, sarebbe necessario che chi si appresta a lottare con loro scendesse nell'arena, come contro degli atleti, preparato ed allenato. Ma ora, poichè anch'essi sono entrati nella vita politica senza alcuna preparazione, a che esercitarsi e darsi la pena d'apprendere? Quanto a me so bene che per le mie attitudini naturali li supero di molto.

---

(1) Xantippo e Páralo, morti di peste poco prima del padre.

(2) Pitodoro, figlio d'Isóloco, ateniese, è noto principalmente come ammiratore di Zenone d'Elea. Callia di Callíade — da non confondere col ricchissimo Callia d'Ipponico, gran protettore di sofisti e uno dei personaggi del '*Protagora*' — era generale e uomo di Stato ateniese. Su Zenone cfr. la già cit. mia versione del '*Fedro*', p. 65, n. 1.

So. Ahimè, caro, che cosa hai detto! Che sentimento indegno di codesto tuo aspetto e delle altre tue doti!

Al. Perchè mai, Socrate? Spiegati meglio.

So. Mi rincresce per te e per il mio amore...

Al. E perchè?

So. Se fai conto di non dover lottare che con questi nostri uomini politici.

Al. Ma allora con chi?

So. E ti pare codesta una domanda degna d'un uomo che si stima d'animo grande?

Al. E come? Non è con essi che dovrò lottare?

So. Ma se ti proponessi di governare una trireme in battaglia, ti contenteresti d'esser nella manovra più valente dei tuoi compagni di nave, o penseresti che questo, sì, è necessario, ma guarderesti ai tuoi veri nemici, e non, come ora, ai tuoi compagni di lotta? Su costoro infatti tu devi elevarti di tanto, che essi non pensino di rivaleggiare con te, ma, convinti della propria inferiorità, t'aiutino a combattere contro i nemici, se realmente ti proponi di far qualcosa di bello e degno di te stesso e della città.

Al. Ma sì; è quello che mi propongo.

So. E credi allora che sia degno di te di contentarti d'esser dappiù dei tuoi soldati e di non dovere aver l'occhio ai generali nemici per superarli, osservandoli ed esercitandoti in confronto a loro?

120 *Al.* Ma chi sono costoro, Socrate, a cui vuoi alludere?

So. Non sai che la nostra città è in guerra ora coi Lacedemoni, ora col gran re?

Al. Hai ragione.

XVI. — *So.* Se dunque hai in animo di metterti a capo di questa città, non farai bene a pensare di dover combattere contro i re de' Lacedemoni e quello de' Persiani?

Al. Credo che tu dica la verità.

So. No, no, mio buon amico; tu devi guardare a Midia, l'allevatore di quaglie (1), e ad altri della stessa risma,

(1) Questo Midia, uomo mal famato ed evidentemente un demagogo, era conosciutissimo come allevatore di quaglie e ' quaglia , addirittura lo chiama

che si gittano nella vita pubblica serbando tuttora nell'anima, per la propria grossolanità, la tonsura degli schiavi (1), come direbbero le donnicciuole, senza essersene potuti liberare, e che col loro gergo da barbari si fanno innanzi per adulare il popolo, non per guidarlo. Ecco quelli che tu devi tener d'occhio e trascurare te stesso, senza imparar nulla che attiene alla tua cultura prima di lanciarti in un agone così arduo, e senza esercitarti in quello in cui dovresti per metterti poi, provvisto di tutta la preparazione necessaria, a capo del governo.

Al. Ma, Socrate, può darsi che tu dica la verità. Eppure io credo che i generali dei Lacedemoni e il re di Persia non differiscano dagli altri.

So. Mio ottimo amico, considera un po' che valore abbia codesta tua opinione.

Al. Quale opinione?

So. Innanzi tutto come credi tu d'essere meglio indotto a prender cura di te medesimo, temendo di loro e stimandoli abilissimi, o spregiandoli?

Al. Evidentemente se li stimo abilissimi.

So. E credi tu che sarebbe un danno per te l'aver cura di te stesso?

Al. Niente affatto, anzi un vero vantaggio.

So. E così, ecco un primo e gran male nell'opinione che hai dei tuoi nemici.

Al. Hai ragione.

So. E un secondo puoi vederlo in questo: che, a giudicarne da ciò che possiamo presumere, essa è anche falsa.

Aristofane nel v. 1297 de 'Gli uccelli'. — Sulla passione dei giovani ateniesi per queste bestiole, che essi addestravano al pari dei galli così a combattere tra loro, come a resistere in un'altra specie di gioco, che chiamavano ὀρτυγοκοπία 'battimento delle quaglie', cfr. Becker, *Charikles*, scena V e note relative. L'allusione è tanto più pungente, in quanto il giovane Alcibiade era anch'egli un appassionato allevatore di quaglie, come sappiamo da un aneddoto narrato da Plutarco.

(1) Gli schiavi, a differenza dei liberi, avevano la testa perfettamente rasa, sicchè, quando erano manomessi, conservavano per qualche tempo ancora questo segno della loro condizione anteriore.

Al. E come?

So. Non è ovvio supporre che le nature migliori allignino nelle stirpi più nobili, o no?

Al. Certo nelle più nobili.

So. Che se poi quelli che nascon bene hanno anche una buona educazione, non saranno perfetti in quanto a virtù?

Al. Necessariamente.

XVII. — *So.* Vediamo perciò dapprima se, paragonando noi e loro, ci parrà che i re dei Lacedemoni e dei Persiani sieno di razza inferiore. O non sappiam noi che gli uni discendono da Éracles, gli altri da Achémene (1), e che la progenie d'Éracles come quella d'Achémene si fa risalire a Perseo, figlio di Zeus?

121 *Al.* Ma anche la nostra, Socrate, risale ad Eurísace, e quella d'Eurísace a Zeus (2).

So. E la nostra, mio nobile Alcibiade, rimonta a Dédalo e Dédalo ad Efesto, figlio di Zeus (3). Ma la progenie di quelli, a cominciare dai presenti, risale per una serie ininterrotta di re, figli di re, fino a Zeus, gli uni quali sovrani d'Argo e di Lacedemone, gli altri quali sovrani di Persia sempre, e molte volte, come ora, anche dell'Asia, laddove noi e i nostri padri non siamo che dei privati. Se tu dovessi far valere i tuoi antenati e la patria di Eurísace, Salamina, o quella di Éaco, che è ancor più antico, Egina, in confronto d'Artaserse, figlio di Serse, non pensi quanto faresti ridere? Ma considera se, oltrechè per la nobiltà del sangue, noi non siamo inferiori anche per l'educazione. O non hai sentito di quali prerogative godano i re dei Lacedemoni, le cui donne per disposizione di legge son messe sotto la custodia degli efori,

---

(1) Il leggendario capostipite della famiglia reale di Persia.

(2) Eurísace era figlio d'Aiace Telamonio, Aiace di Eaco ed Eaco di Zeus.

(3) Dédalo, l' 'industrioso' — discendente d'Eretteo figlio o nipote d'Efesto e antichissimo re civilizzatore dell'Attica — passava per essere il capostipite degli scultori ateniesi; e però Socrate, figlio di scultore e da giovane scultore egli stesso, può ben dirsi scherzando pronipote di lui.

affinchè, per quanto è possibile, non s'abbia clandestinamente un re che non sia del sangue degli Eraclidi? Il re dei Persiani poi sta tanto in alto da non autorizzare in nessuno il sospetto che l'erede al trono possa nascere da un altro, fuorchè da lui; e però la moglie del re non è custodita se non solo dalla paura. Alla nascita del primogenito, a cui spetta il regno, dapprima tutti i sudditi fanno gran festa, e in seguito ogni anno nella ricorrenza dello stesso giorno tutta l'Asia celebra il genetliaco del re con sacrifizî e con cerimonie solenni, mentre di noi, Alcibiade, quando nasciamo, come dice il poeta comico, *nemmen forse i vicini se n'avvedono* (1). Quindi il bambino viene allevato, non da una balia, una donnicciuola qualunque (2), ma da eunuchi che han fama d'essere i migliori tra quelli che circondano il re; e questi, oltre tutte le cure che devono avere per il neonato, hanno l'incarico di renderlo quanto più bello è possibile, riplasmandone le membra e racconciandogliele; e perciò son tenuti in grande considerazione. A sette anni il fanciullo comincia a montare a cavallo, frequenta i maestri d'equitazione e s'inizia alle cacce. Giunto a quattordici anni è affidato a quelli che son chiamati 'precettori del re', e sono i quattro Persiani, nel vigore dell'età, di maggior fama l'uno come il più sapiente, l'altro come il più giusto, il terzo come il più temperante, il quarto come il più valoroso. E di questi il sapiente gl'insegna la magia di 122
Zoroastro, figlio d'Oromasde (3) — cioè il culto degli dei — e l'arte di governare; il più giusto, a dir la verità sempre; il più temperante, a non lasciarsi vincere da nessun piacere, affinchè si abitui ad esser libero e

(1) Questo verso, divenuto proverbiale, si attribuiva a Platone il commediografo.

(2) Allusione alla nutrice d'Alcibiade, che era della Laconia e secondo lo scoliaste si chiamava Lanica.

(3) La fama della sapienza di Zoroastro cominciò probabilmente a diffondersi in Grecia subito dopo le guerre persiane. Ma le prime notizie dovevano essere molto incerte, come apparisce anche da questo luogo, dove è detto figlio di Ormuzd.

veramente re, cominciando dal dominare le proprie passioni e non servire ad esse; e il più valoroso, ad esser bravo ed intrepido, perchè, se avrà paura, sarà uno schiavo. Invece a te Pericle ti diè per pedagogo quello tra' proprî servi che per la vecchiaia era divenuto il più inutile di tutti, Zopiro il Trace. E potrei esporti anche, ad una ad una, tutte le cure che si danno all'educazione ed all'allevamento dei tuoi avversarî, se non fosse troppo lungo, e se questo non bastasse a fartene intendere tutte le conseguenze. Quanto poi alla tua nascita, Alcibiade, al tuo allevamento e alla tua educazione, come a quella di qualsiasi altro ateniese, questo, per dir così, non interessa nessuno, se non forse qualche tuo amante. Se infine vuoi guardare alle ricchezze, al lusso, alle vesti, allo strascico degli abiti, ai profumi, alla moltitudine dei servi che li accompagnano e a tutte le raffinatezze dei Persiani, avrai, credo, motivo di vergognarti di te medesimo, accorgendoti della tua grande inferiorità a petto loro.

XVIII. — Che se d'altro lato vorrai guardare alla temperanza, alla modestia, alla facilità di modi, alla cortesia, alla magnanimità, alla disciplina, al coraggio, alla fermezza, alla resistenza nella fatica, al sentimento d'emulazione e alla brama di gloria dei Lacedemoni, in tutte queste grandi qualità dovrai sentirti addirittura un bambino. Ove poi tu dia peso alla ricchezza e creda d'essere qualcosa per merito di essa, non voglio omettere neppur questo punto, affinchè tu possibilmente ti renda ben conto della tua condizione. Se infatti poni mente alle ricchezze dei Lacedemoni, t'avvedrai che le nostre sono assai al disotto di quelle. Intanto nessuno dei nostri oserebbe dubitare che essi ci superino per l'estensione e la bontà del territorio posseduto da loro e nella Laconia e nella Messenia, come per il numero degli altri schiavi e degl'Iloti, nonchè dei cavalli e di tutto quel bestiame che pascola nelle campagne di Messene. Ma per non insistere su questi particolari, non c'è in tutta l'Ellade

tant'oro o argento, quanto ce n'è nella sola Sparta, poichè da molte generazioni esso affluisce colà da tutti gli Elleni, spesso anche da' barbari, e non ne esce mai per andare altrove; ma proprio come la 123
volpe nella favola esopica disse al leone, anche del danaro che entra in Sparta sono manifeste le tracce, ma di quello che n'esce non se ne vedono punto (1). Epperò bisogna riconoscere che gli Spartani sono i più ricchi d'oro e d'argento tra gli Elleni, e più di tutti il re, perchè da quel che entra in città i prelevamenti più cospicui e più numerosi toccano ai re, ai quali per giunta i Lacedemoni pagano il tributo regale, che non è davvero insignificante. Ma se le ricchezze dei Lacedemoni in confronto a quelle degli altri Elleni sono grandi, sono poi un nulla in confronto a quelle dei Persiani e del re di Persia. Poichè una volta da un testimone degno di fede (2), tra quelli che erano stati alla corte del re, ho udito dire che egli aveva traversato quasi per un giorno intero un paese vasto e fertilissimo, che gli abitanti chiamano 'cintura della regina', e che ce n'è un altro che chiamano 'velo della regina', e molte altre contrade belle e buone riservate all'abbigliamento di lei, e ciascuna d'esse prende nome da quell'oggetto che è destinato a fornire. Sicchè ritengo che ove mai qualcuno ad Améstride, madre del re e moglie di Serse, dicesse: « A tuo figlio ha in animo di contrapporsi il figlio di Dinómache, una donna il cui corredo vale forse al massimo una cinquantina di mine, e il cui figliuolo non possiede nemmen trecento pletri di terreno in Erchie » (3), ella dovrebbe chiedere sorpresa su che mai conti codest'Alcibiade che si propone di lottare

(1) Fav. 246 nell'ed. dell'Halm.

(2) Lo scoliaste riferisce la voce che questo testimone sia Senofonte. Ma ciò non è necessario, essendo a quel tempo frequenti le relazioni tra la Grecia e la Persia.

(3) La mina valeva 100 dracme e la dracma cent. 97. Il pletro era una misura di piedi quadr. 10.000 pari a mq. 876. — Erchie era un demo dell'Attica.

contro Artaserse, e credo ch'ella stessa direbbe, che costui per una tale impresa non può fare assegnamento su altro, fuorchè sullo studio e sulla sapienza, le sole cose di cui gli Elleni hanno ragione di vantarsi. Che se poi ella udisse che codest'Alcibiade ci si prova ora subito, quando non ha nemmen compiuto i vent'anni, quand'è addirittura impreparato, e che per giunta, mentre l'amante lo avverte ch'egli deve prima imparare, studiare, esercitarsi per mettersi poi così a combattere il re, non vuole, e dichiara che può farlo anche nella condizione in cui si trova; ella, credo, dovrà stupirsi anche dippiù e chiedere: « Ma allora su che cosa mai confida codesto giovanotto? ». E posto che le rispondessimo: « Sulla bellezza, sulla prestanza della persona, sulla sua nobiltà, sulle sue ricchezze, sulle doti naturali del suo animo », ci crederebbe, Alcibiade, dei matti, guardando ai pregi dello stesso genere che trova dintorno a sè. E penso che anche
124 Lámpido, la figliuola di Leotíchide, moglie d'Archidamo e madre d'Àgide (1), tutti re dalla nascita, si meraviglierebbe anch'essa, considerando i vantaggi dei suoi, se ti proponi di lottare con suo figlio, tu che ti trovi d'essere così male educato. Via, non è vergognoso, se le donne dei nemici, meglio che noi stessi, giudichino di noi quali dovremmo essere per misurarci con loro? Ma, mio buon amico, da' retta a me e al precetto delfico « Conosci te stesso » (2), perchè i nostri avversarî sono questi e non quelli che tu t'immagini, e di loro non possiamo trionfare in altro modo se non con lo studio e la scienza. Che se tu verrai meno in questo, verrai meno nel tuo proposito d'acquistar gloria tra gli Elleni e tra' barbari, che è

(1) Leotíchide è il vincitore dei Persiani a Micale nel 479 a. C.; Àgide il re che combattè contro gli Ateniesi nella guerra peloponnesiaca. Se, come pare, il dialogo tra Socrate e Alcibiade si finge avvenuto verso il 431, ci sarebbe uno di quegli anacronismi non insoliti nei dialoghi platonici, perchè Àgide salì sul trono soltanto nel 427 a. C.

(2) Di questa celeberrima massima, scritta su una colonna nel vestibolo del tempio di Delfi, alcuni dicevano autore il Lacedemone Chilone, altri la profetessa Femónoe.

quel che tu mostri di desiderare quanto nessun altro ha mai desiderato alcuna cosa al mondo.

XIX. — *Al.* E qual è dunque lo studio, a cui s'ha da attendere, Socrate? Puoi indicarmelo? Perchè mi pare che tu dica proprio la verità.

So. Sì. Ma la deliberazione intorno al modo di divenire possibilmente ottimi va presa in comune. Giacchè io non dico che tu debba educarti ed io no. Nè io differisco da te se non in una sola cosa.

Al. E quale?

So. Che il mio tutore è migliore e più sapiente del tuo Pericle.

Al. E chi è costui?

So. Quel dio, Alcibiade, che prima d'oggi non mi ha permesso di parlarti. Ed io, anche perchè confido in lui, dico che tu non potrai conseguire la celebrità per mezzo di nessun'altro all'infuori di me.

Al. Tu scherzi, Socrate.

So. Forse. Ma dico la verità, quando affermo che abbian bisogno di studio, tutti gli uomini in generale, ma più di tutti noi due.

Al. Che ne abbia bisogno io, è sicuro.

So. Ed io non meno di te.

Al. E allora che si deve fare?

So. Non perdersi d'animo, nè mettercisi fiaccamente, amico mio.

Al. Infatti non è conveniente, Socrate.

So. No davvero, ma bisogna che ci si rifletta in comune. E dimmi: il nostro proposito è certo di voler divenire quanto migliori è possibile; non è vero?

Al. Sì.

So. E in quale virtù?

Al. È chiaro: in quella in cui si distinguono gli uomini buoni.

So. Ma buoni in che cosa?

Al. Evidentemente nel trattare le faccende.

So. Ma quali faccende? Quelle che concernono i cavalli?

Al. No.

So. Perchè allora ci rivolgeremmo ai cavallerizzi.

Al. Sì.

So. Quelle forse concernenti la navigazione?

Al. No.

So. Perchè ci rivolgeremmo ai marini.

Al. Sì.

So. Ma quali faccende dunque? E chi son quelli che se ne occupano?

Al. Le faccende di cui si occupano i migliori tra gli Ateniesi.

125 *So.* E migliori chiami tu gli uomini assennati o i dissennati.

Al. Gli assennati.

So. E così quello in cui ciascuno mostra d'aver senno, in questo egli è buono?

Al. Sì.

So. E quello in cui mostra di non averne, in questo è cattivo?

Al. E come no?

So. E un calzolaio non mostrerà egli senno nella confezione delle scarpe?

Al. Certo.

So. E quindi sarà buono in ciò?

Al. Sicuro.

So. Ma il calzolaio non si mostrerà mancante di senno nella confezione d'un abito?

Al. Sì.

So. E quindi sarà sotto questo riguardo cattivo?

Al. Sì.

So. E per conseguenza, secondo questo discorso, lo stesso uomo è cattivo e buono.

Al. Pare.

XX. — *So.* E così vuoi tu dire che gli uomini buoni sono anche cattivi?

Al. No davvero.

So. Ma dunque chi sono a parer tuo i buoni?

Al. Quelli che possono comandare nello Stato.

So. Non però ai cavalli?

Al. No certo.

So. Ma agli uomini?

Al. Sì.
So. Agli ammalati forse?
Al. No.
So. Ai naviganti?
Al. No.
So. Ai mietitori?
Al. Nemmeno.
So. A quelli insomma che non fanno nulla o a quelli che fanno qualche cosa?
Al. A questi ultimi.
So. Ma fanno che cosa? Provati a spiegarmelo.
Al. A quelli che han relazioni d'affari tra loro e si servono gli uni degli altri, vivendo come noi tra concittadini.
So. Vuoi dunque dire: che posson comandare ad uomini che si servono d'altri uomini?
Al. Appunto.
So. Per esempio, comandare ai nostromi che si servono dei rematori?
Al. Ah! no.
So. Perchè questo rientra nell'arte del pilota?
Al. Certo.
So. O comandare ai flautisti che danno l'intonazione agli altri nel canto e si servono dei coreuti?
Al. Ma no.
So. Perchè questo rientra nell'arte del maestro dei cori?
Al. Certamente.
So. Ma che significa dunque, secondo te, poter comandare ad uomini che si servono d'altri uomini?
Al. Significa poter governare quelli che in uno Stato vivono sotto le medesime leggi e si giovano a vicenda negli affari.

XXI. — *So.* E che arte è codesta? Per esempio, se ti chiedessi di nuovo ciò che ti chiedevo poc'anzi: che arte è quella per cui si comanda all'equipaggio d'una nave?
Al. L'arte del pilota.
So. E come or ora si diceva, qual è l'arte per cui si comanda a quelli che fan parte d'un coro?

Al. L'arte del maestro di cori; lo hai già detto da te.

So. Ebbene, come chiami la scienza di comandare a quelli che costituiscono una società politica?

Al. Per me, Socrate, la chiamo la scienza dei buoni consigli.

So. E che? L'arte del pilota consiste forse nel dare dei cattivi consigli?

Al. Ma no.

So. Consiste invece nel darne de' buoni?

126 *Al.* Mi pare, per la salvezza di quelli che navigano.

So. E dici bene. Ma allora quest'arte dei buoni consigli, a cui accennavi, che scopo si propone?

Al. Di governar meglio e mantener sano uno Stato.

So. Ma che è mai quello la cui presenza o assenza fa sì che lo Stato si governi meglio e si mantenga sano? Se tu, per esempio, mi chiedessi: « Che è quello la cui presenza o assenza fa sì che un corpo si governi meglio e si mantenga sano? », io ti risponderei: È la presenza della buona salute e l'assenza della malattia. Non sei anche tu di questo parere?

Al. Sì.

So. E se daccapo mi chiedessi: « Che è quello la cui presenza giova agli occhi? », ti risponderei egualmente: La presenza della vista e l'assenza della cecità. E così gli orecchi, ove in loro ci sia, non la sordità, ma l'udito, stanno meglio e in condizioni più favorevoli.

Al. Giustissimo.

So. Ma dunque per una città che è mai quello, la cui presenza o assenza fa sì che goda maggior benessere e sia meglio curata e amministrata?

Al. A me, Socrate, sembra che ciò si verifichi, quando ci sia amicizia tra' cittadini e non odii e fazioni avverse.

So. E per amicizia tu intendi concordia o discordia?

Al. Concordia.

So. E qual è la scienza per cui le città concordano quanto a numeri?

Al. L'aritmetica.

So. E pei privati? Non è forse la stessa?

Al. Sicuro.

So. E così anche per ciascun individuo rispetto a se stesso?

Al. Appunto.

So. E qual è la scienza per cui ciascuno è d'accordo con se medesimo sulla lunghezza relativa d'un palmo e d'un cubito? Non è forse la scienza del misurare?

Al. Precisamente.

So. E per essa anche si metton d'accordo tra loro gli individui e le città?

Al. Precisamente.

So. E quanto al peso non avvien forse lo stesso?

Al. Senza dubbio.

So. Ma codesta concordia di cui parli che è mai? e a che mira? e qual è la scienza che la procura? E quella che la procura a una città è poi la stessa di quella che la procura all'individuo, così rispetto a se medesimo come agli altri?

Al. Naturalmente.

So. E qual è dunque? Non stancarti di rispondermi, ma di' su con coraggio.

Al. È, secondo me, quell'amicizia e concordia, per cui un padre e una madre vanno d'accordo col figlio che amano, e il fratello col fratello e la moglie col marito.

XXII. — *So.* E tu, dunque, Alcibiade, pensi che marito e moglie vadan d'accordo sul modo di lavorar la lana, lei abilissima e lui addirittura ignorante dell'arte?

Al. Ma no.

So. E non occorre nemmeno, perchè quest'arte è propria delle donne.

Al. Certo.

So. E, viceversa, può una donna andar d'accordo col marito sul maneggio delle armi, se non se ne intende punto? 127

Al. No davvero.

So. Perchè, dirai, è arte propria dell'uomo.

Al. Certo.

So. Secondo te, dunque, talune arti sono proprie della donna e talune dell'uomo?

Al. E come no?

So. E però in queste non c'è accordo tra mariti e mogli?

Al. No.

So. Nè per conseguenza amicizia, se l'amicizia è accordo.

Al. Parrebbe di no.

So. Sicchè in quanto le donne fanno quel che è loro proprio, non godono l'amicizia degli uomini.

Al. Non pare.

So. Nè gli uomini delle donne in quello che è proprio degli uomini.

Al. No.

So. Nè quindi le città sono ben governate, quando ciascuno faccia quel che gli è proprio?

Al. A me pare di sì, Socrate.

So. O come? Sarebbero ben governate, pur non essendo tra' cittadini quell'amicizia che era per noi la condizione indispensabile d'un buon governo?

Al. Ma invece a me pare che tra' cittadini questo appunto crei l'amicizia: che ciascuno faccia quel che gli è proprio.

So. Poc'anzi però non ti pareva così. E ora poi che dici? che pur non essendoci accordo c'è amicizia? ovvero che ci può essere accordo in quelle cose che alcuni sanno ed altri no?

Al. Questo è impossibile.

So. E quando ciascuno fa quel che gli è proprio, fa ciò che è giusto o ciò che è ingiusto?

Al. Ciò che è giusto. E come no?

So. Sicchè, quando i cittadini d'uno Stato fanno quel che è giusto, non si genera amicizia tra loro?

Al. E questa, Socrate, daccapo mi pare una conseguenza necessaria.

So. Ma che è mai dunque codesta amicizia e codesta concordia, di cui parli, che noi dovremmo conoscere e su cui dare dei buoni consigli per essere uomini buoni? Per me non riesco ad intendere nè qual è nè in chi si trova. Giacchè a volte par che sia nelle stesse persone e a volte no, stando alle tue parole.

XXIII. — *Al.* Per gli dei, Socrate, non so nemmen io quel che dico, e rischio da un pezzo d'essere, senza accorgermene, nella più vergognosa condizione.

So. Coraggio, Alcibiade! Se ti fossi accorto d'essere in tale condizione all'età di cinquant'anni, ti sarebbe assai difficile prender cura di te stesso. Ma ora, alla tua età, sei proprio in tempo per avvedertene.

Al. E che deve fare, Socrate, chi se n'avvede?

So. Rispondere alle domande, Alcibiade. E ove tu lo faccia, se Dio vuole, se qualche fiducia si può avere nei miei presagi, tu ed io ce ne troveremo meglio.

Al. E sarà così, se non si tratta che di rispondere.

So. Ebbene, che cosa vuol dire prender cura di se medesimo? affinchè spesso non ci capiti senz'avvedercene di non farlo, credendo di farlo. E quand'è che un uomo 128
prende cura di sè? Forse quando si cura delle cose proprie, allora si cura anche di sè?

Al. Crederei.

So. Vediamo: quando un uomo prende cura dei suoi piedi? quando forse prenda cura delle cose che servono ai piedi?

Al. Non capisco.

So. Non dici che c'è qualcosa che serve alla mano? Per esempio, d'un anello diresti che serve a qualche altra parte dell'uomo, fuorchè al dito?

Al. No certo.

So. E così pure d'una scarpa rispetto al piede?

Al. Sì.

⟨*So.* E similmente dei mantelli e delle coperte per le altre parti del corpo?

Al. Certo.⟩ (1).

So. Ma dunque, allorquando ci prendiamo cura delle scarpe, ci prendiamo forse cura dei piedi?

Al. Non intendo bene, Socrate.

So. E che, Alcibiade? Non dici tu che c'è un modo di curar bene una cosa qualunque?

Al. Io sì.

---

(1) Queste parole, che mancano nei nostri codd., sono riferite da Giovanni Stobeo.

So. Vale a dire che, quando uno la renda migliore, allora tu dici che la cura bene?

Al. Sì.

So. E qual è l'arte che rende migliori le scarpe?

Al. L'arte del calzolaio.

So. Con quest'arte dunque noi prendiamo cura delle scarpe?

Al. Sì.

So. E con essa anche del piede? O non piuttosto con quella con cui rendiamo migliori i piedi?

Al. Con questa.

So. E questa poi non è quella con cui rendiamo migliori anche le altre membra?

Al. Mi pare.

So. E non è la ginnastica?

Al. Senza dubbio.

So. Con la ginnastica dunque prendiamo cura del piede e con l'arte del calzolaio di ciò che s'attiene al piede?

Al. Certo.

So. E con la ginnastica prendiamo cura delle mani e con l'oreficeria di ciò che serve alla mano?

Al. Sì.

So. E con la ginnastica prendiamo cura del corpo, con la tessitura e con le altre arti di ciò che serve al corpo?

Al. Proprio così.

So. Con un'arte dunque noi prendiamo cura d'un oggetto qualsiasi e con un'altra di ciò che serve a questo oggetto?

Al. È chiaro.

So. E però non è vero che, quando prendi cura delle tue cose, tu prendi cura di te stesso.

Al. In nessun modo.

So. Perchè non è, naturalmente, la medesima arte quella per cui uno può prender cura di se stesso e delle proprie cose.

Al. Non mi pare.

XXIV. — *So.* Ebbene, qual è l'arte con cui possiamo prender cura di noi medesimi?

Al. Non saprei.

So. Ma su questo almeno siamo intesi: che non è quella con cui rendiamo migliore qualsiasi tra le cose nostre, ma quella con cui ci rendiamo migliori noi stessi?

Al. È vero.

So. D'altronde, possiamo noi conoscere quale arte renda migliori le scarpe, senza conoscere una scarpa?

Al. Impossibile.

So. Nè quale arte renda migliori gli anelli, senza conoscere un anello?

Al. È vero.

So. E così, potremmo noi conoscere quale arte renda migliori noi stessi, senza sapere che cosa siamo noi stessi?

Al. È impossibile. 129

So. Ed è cosa facile conoscer se stesso ed era forse un dappoco chi pose quell'iscrizione nel tempio di Delfi, o è cosa difficile e non da tutti?

Al. A me, Socrate, spesso mi è parsa una cosa accessibile ad ognuno, ma spesso anche oltremodo difficile.

So. Del resto, Alcibiade, facile o no che sia, la verità è questa: che solo cogliendone appieno il senso, si potrà sapere qual è la cura che dobbiamo prender di noi stessi; ignorandolo, no.

Al. Così è.

So. Ora, in che modo potremo conoscere il valore assoluto di questo 'stesso'? Perchè così forse sapremmo che cosa siamo noi stessi; finchè lo ignoreremo, è impossibile.

Al. Hai ragione.

So. Sta attento, per Zeus! Con chi parli tu ora? Non parli con me?

Al. Sì.

So. Ed io con te?

Al. Sì.

So. Ed è Socrate che parla?

Al. Senza dubbio.

So. E Alcibiade che ascolta?

Al. Appunto.

So. E Socrate non parla forse servendosi di parole?

Al. Certo.
So. E parlare e servirsi di parole per te è lo stesso.
Al. Precisamente.
So. Chi si serve di alcunchè e quello di cui egli si serve non son due cose diverse?
Al. Che vuoi dire?
So. Per esempio, il calzolaio taglia il cuoio col trincetto, con la lesina e con altri strumenti.
Al. Sì.
So. E però altro è chi taglia e adopera uno strumento, altro lo strumento adoperato da chi taglia?
Al. E come no?
So. E così pure gli strumenti di cui il citarista si serve e il citarista sono due cose diverse?
Al. Sì.
So. Ed è questo appunto quel che poco fa ti chiedevo: se non ti pare che sia sempre qualcosa di diverso chi si serve di un mezzo e il mezzo di cui egli si serve.
Al. Mi pare.
So. E che diciamo del calzolaio? che taglia solo con gli strumenti o anche con le mani?
Al. Anche con le mani.
So. Si serve quindi anche di queste?
Al. Sì.
So. E non si serve anche degli occhi nel tagliare il cuoio?
Al. Sì.
So. E s'è convenuto che chi si serve di qualche mezzo e il mezzo di cui si serve son cose diverse?
Al. Sì.
So. E però il calzolaio e il citarista son qualcosa di diverso dalle mani e dagli occhi con cui lavorano?
Al. Evidentemente.

XXV. — *So.* Ma l'uomo non si serve anche di tutto il corpo?
Al. Senza dubbio.
So. E non sono, s'è visto, qualcosa di diverso quel che si serve d'un mezzo e il mezzo di cui esso si serve?
Al. Sì.

So. E perciò l'uomo è qualcosa di diverso dal proprio corpo?

Al. Così pare.

So. Che cosa è dunque l'uomo?

Al. Non saprei.

So. Ma ad ogni modo sai che esso è quello che si serve del corpo?

Al. Sì.

So. E c'è altro che, all'infuori dell'anima, si serva del 130
corpo?

Al. No.

So. E se ne serve comandandogli?

Al. Sì.

So. Ma c'è, credo, quest'altro punto su cui nessuno può dissentire.

Al. E quale?

So. Che l'uomo è una di queste tre cose...

Al. Cioè?

So. O anima o corpo o quest'insieme d'anima e di corpo.

Al. Senza dubbio.

So. Ma s'è pur convenuto che l'uomo è quel che comanda al corpo.

Al. Difatti.

So. E il corpo comanda forse a se stesso?

Al. Tutt'altro.

So. Giacchè s'è detto ch'è comandato.

Al. Sì.

So. Esso dunque non può essere ciò che cerchiamo.

Al. Non direi.

So. È forse l'insieme d'anima e di corpo che comanda al corpo? E sarebbe questo l'uomo?

Al. Forse.

So. Meno che mai, perchè dal momento che l'uno dei due è escluso dal comando, non è possibile che il loro insieme comandi.

Al. Hai ragione.

So. Ma poichè l'uomo non è nè il corpo nè l'insieme dell'anima e del corpo, non resta, credo, se non che esso o non è nulla, o, se è qualcosa, non è altro che l'anima.

Al. Proprio così.

So. E occorre che ti sia provato anche più chiaramente che l'anima è l'uomo?

Al. No, per Zeus, mi pare già provato abbastanza.

So. E se anche la prova non è rigorosa, ma sodisfacente, questo per ora basta, giacchè potremo rendercene meglio conto, quando si sia trovato ciò che dianzi abbiamo lasciato da parte, come un punto che richiedeva una lunga ricerca.

Al. Ed è?

So. Ciò che poco fa si diceva che prima si dovesse investigare: il valore assoluto di 'stesso' ⟨l'essenza assoluta delle cose⟩. Ora però invece abbiamo indagato l'essenza d'una cosa particolare. E di questo potremo contentarci. Giacchè, in fin dei conti, quel che in noi soprattutto signoreggia, è l'anima.

Al. Evidentemente.

So. Cosicchè è giusto ammettere che, quando tu ed io discorriamo tra noi servendoci di parole, è la mia anima che si rivolge alla tua?

Al. Certo.

So. Ed è ciò che dicevamo poc'anzi: quando Socrate ragiona con Alcibiade, rivolge la parola non già, come pare, alla tua figura, ma ad Alcibiade, cioè all'anima.

Al. Mi pare.

XXVI. — *So.* E però colui che ci lasciò il precetto «Conosci te stesso» ci ha imposto di conoscer la nostra anima.

131 *Al.* Credo anch'io.

So. Chi dunque conosce qualche cosa pertinente al corpo, possiede la cognizione delle cose proprie, ma non di se stesso.

Al. Così è.

So. E per conseguenza nessun medico, in quanto medico, conosce se stesso, e nessun maestro di ginnastica, in quanto maestro di ginnastica.

Al. Non mi pare.

So. E molto meno ancora conoscon se stessi gli agricoltori e gli altri artigiani. Costoro anzi non conoscon

nemmeno, sembra, le cose proprie; ma, date le arti che esercitano, sono anche più lontani dalle cose proprie, perchè tra le cose del corpo conoscono soltanto quelle di cui questo si giova.

Al. È vero.

So. Se dunque è saggezza conoscer se stesso, nessun di loro è saggio in grazia della propria arte.

Al. Non mi pare.

So. E perciò anche codeste arti ci paion volgari e non degne d'esser coltivate da un uomo di valore.

Al. Indubbiamente.

So. E così, di nuovo, chi si dà cura del proprio corpo si dà cura di ciò che gli è proprio, ma non di se stesso?

Al. C'è da crederlo.

So. E chi si dà cura delle proprie sostanze non si dà cura nè di se stesso nè di ciò che gli è proprio, ma di cose anche più lontane delle proprie?

Al. Mi pare.

So. Chi dunque ammassa danari non si cura di ciò che gli è proprio.

Al. Difatti.

So. E se qualcuno ama il corpo di Alcibiade, non ama per conseguenza Alcibiade, ma qualcosa che gli appartiene.

Al. È vero.

So. Ma chi poi ama te, non ama forse la tua anima?

Al. È, mi pare, una conseguenza necessaria.

So. E però chi ama il tuo corpo, quando questo sfiorisce, va via e t'abbandona?

Al. Mi pare.

So. Ma chi invece ama l'anima non va via, finchè questa procede verso la perfezione?

Al. Naturalmente.

So. Ed ecco perchè io non t'ho abbandonato, ma ti rimango fedele, ora che il tuo corpo comincia a sfiorire, mentre gli altri si sono allontanati da te.

Al. Hai fatto bene, Socrate, e m'auguro che non m'abbandonerai.

So. Sì, ma tu cerca di divenire ogni giorno più bello.

Al. Cercherò, senza dubbio.

XXVII. — *So.* Perchè la verità è questa: Alcibiade di Clinia non ha avuto e non ha che un solo amante, e questi, degno di piacergli, è Socrate di Sofronisco e di Fenarete.

Al. È vero.

So. Ma non m'hai detto ch'io t'avevo prevenuto di poco, dacchè tu stesso per il primo avresti voluto avvicinarti a me per chiedermi come mai fossi il solo a non abbandonarti?

Al. Era infatti quel che mi proponevo.

So. Ebbene, la ragione è questa: ch'io solo amavo te, gli altri, ciò che t'appartiene; e mentre ciò ch'è tuo
132 va scemando di leggiadria, tu cominci a fiorire. E se non ti lascerai corrompere dal popolo ateniese e non andrai perdendo la tua bellezza, io non t'abbandonerò. Giacchè di questo soprattutto ho paura: che divenuto amante del popolo, tu non ne sia corrotto, come purtroppo è accaduto a molti dei nostri migliori cittadini, perchè ha un aspetto seducente il popol d'Eretteo magnanimo (1). Ma bisogna vederlo senza maschera. Guarda dunque di prendere la precauzione che ti suggerisco.

Al. Quale?

So. Innanzi tutto, caro mio, pensa ad esercitarti e ad imparare quel che è indispensabile di sapere prima d'entrare nella vita politica, affinchè tu ci vada provvisto di contravveleno e non corra pericolo.

Al. Penso che tu abbia ragione, Socrate. Ma cerca di spiegarmi per qual via potremo prender cura di noi medesimi.

So. Forse un primo passo s'è già fatto, perchè, fin dove era possibile, abbiamo saputo che cosa siamo, mentre temevamo che, caduti in errore su questo punto, non dovessimo senza avvedercene prender cura di tutt'altro che di noi stessi.

Al. Così è.

So. E d'accordo su questo, abbiamo anche saputo che bisogna curar l'anima e mirare ad essa...

---

(1) Cfr. *Il.* II 547.

Al. È fuor di dubbio.

So. Commettendo agli altri la cura del corpo e delle sostanze.

Al. Certo.

So. Ma come dunque potremmo intendere questa verità nel modo più chiaro possibile? Poichè, conosciutala, noi conosceremo, credo, anche noi stessi. Che forse, in nome di Dio, non si sia ben compreso il valore del precetto delfico a cui poco fa s'accennava?

Al. A che alludi, Socrate?

So. Ti dirò quale significato e quale ammonimento racchiuda, com'io sospetto, quella iscrizione. Forse non è facile trovare altrove un esempio atto a chiarirlo, eccetto che nella vista.

Al. Che vuoi dire?

XXVIII. — *So.* Riflettici tu pure. Se quella iscrizione, rivolgendosi al nostro occhio come ad un uomo gli dicesse: « Vedi te stesso », che suggerimento scorgeremmo in questa esortazione? Non quello forse di rimirarsi in un oggetto, in cui l'occhio, rimirandosi, potesse vedere se stesso?

Al. È chiaro.

So. Ebbene, vogliamo noi considerare in quale oggetto guardando noi vediamo e il nostro occhio e noi stessi?

Al. È evidente, Socrate: negli specchi o in qualcosa di simile.

So. Benone. Ma anche nell'occhio con cui vediamo non c'è forse qualcosa di simile?

Al. Senza dubbio.

So. Hai tu notato che l'aspetto di chi guarda nell'occhio
si riflette, come in uno specchio, nell'occhio di chi gli 133
sta di fronte, in quella parte che chiamiamo pupilla, così da essere l'immagine precisa di chi ci si rimira?

Al. È vero.

So. Un occhio dunque, fissandone un altro e guardando in quella che ne è la miglior parte e con cui vede, può così rimirare se stesso.

Al. Così è.

So. Se invece guarda in qualche altra parte dell'uomo

o in qualche altro oggetto, che non sia simile a quella parte dell'occhio, non vedrà se medesimo.

Al. È vero.

So. Se perciò l'occhio vuol vedere se stesso, deve guardare nell'occhio e in quella parte di esso in cui s'ingenera la virtù dell'occhio, che è poi la vista.

Al. Così è.

So. Orbene, mio caro Alcibiade, anche l'anima, se deve conoscer se stessa, non deve forse guardare nell'anima e massime in quella parte di essa in cui s'ingenera la virtù dell'anima, la sapienza, e in qualche altra cosa che le somigli?

Al. A me così pare, Socrate.

So. E possiamo noi dire che ci sia nell'anima una parte più divina di quella in cui risiede la conoscenza e la saggezza?

Al. No di certo.

So. E però questa sua parte è affine alla divinità e chi guarda in essa e conosce tutto il divino, Dio e la saggezza, può così conoscere nel miglior modo possibile anche se stesso.

Al. Mi pare.

⟨*So.* (1). E non è forse vero che (2), come certi specchi sono più chiari dello specchio che è nell'occhio e più puri e più luminosi, così anche Dio è uno specchio più puro e più luminoso che la parte migliore della nostra anima?

Al. Naturalmente, Socrate.

So. Perciò, guardando in Dio e, tra le cose umane, nella virtù dell'anima, noi ci serviremo di quello che è lo specchio migliore, e probabilmente riusciremo a vedere e conoscere noi stessi il meglio possibile.

---

(1) « Les dix lignes suivantes manquent dans les mss. Elles se trouvent dans Eusèbe (*Praép. Ev.* Migne 21, 551). Il ne semble pas qu'elles soient indispensables. Ce qu'elles disent est à peu près ce qui a été dit dans ce qui précède. Toutefois elles insistent sur l'idée mystique de la présence intérieure de Dieu éclairant l'âme; idée qui est peut-être plutôt néoplatonicienne que proprement platonicienne ». (Croiset).

(2) Leggo *Ἆρ' οὖν ὅτι.*

Al. Sì.)

So. Ma non convenivamo che il conoscer se stesso è ciò che chiamiamo saggezza?

Al. Certo.

XXIX. — *So.* E senza conoscer noi stessi e senza esser saggi potremmo saper le cose nostre, buone e cattive?

Al. E come sarebbe possibile, Socrate?

So. Pare dunque anche a te impossibile che chi non conosce Alcibiade possa poi sapere che le cose d'Alcibiade sono proprio di lui.

Al. Impossibile, per Zeus.

So. Nè che le cose nostre son nostre, se non conosciamo noi stessi?

Al. E come lo potremmo?

So. E non conoscendo le cose nostre, nemmeno ciò che attiene alle cose nostre?

Al. Non pare.

So. Abbiamo avuto dunque torto di convenire poc'anzi che c'è di quelli i quali non conoscon se stessi, ma conoscono le cose proprie, e altri che conoscono ciò che attiene alle cose proprie, giacchè conoscere queste tre cose: se stesso, le cose proprie e quel che attiene alle cose proprie, non spetta, pare, se non ad una sola persona e ad una sola arte.

Al. Probabilmente.

So. E chi ignora le cose proprie ignorerà similmente anche quelle degli altri.

Al. Certo.

So. E se le cose degli altri, anche quelle delle città.

Al. Necessariamante.

So. E non potrà quindi essere un uomo di Stato.

Al. No davvero.

So. Nè un buon amministratore delle cose domestiche.

Al. No. 134

So. Nè saprà quel che fa.

Al. Senza dubbio.

So. Ma chi non sa non andrà soggetto ad errare?

Al. Sicuro.

So. Ed errando non si troverà male così nella vita privata come nella pubblica?

Al. E come!

So. E trovandosi male non sarà infelice?

Al. Altro che!

So. E quelli di cui amministra gli affari?

Al. Infelici anche questi.

So. Non è dunque possibile che sia felice chi non è nè saggio nè buono.

Al. Non è possibile.

So. I cattivi sono dunque infelici.

Al. E quanto!

XXX. — *So.* E per conseguenza nemmen la ricchezza ci libera dall'infelicità, ma la saggezza.

Al. Così pare.

So. Sicchè, mio caro Alcibiade, non sono nè le mura nè le triremi nè gli arsenali che possono render felici le città, e neppure il numero dei loro abitanti o l'estensione del loro territorio, ove manchi ad esse la virtù.

Al. No certo.

So. Se perciò vorrai amministrar rettamente e bene le faccende pubbliche, quello che devi comunicare ai cittadini è la virtù.

Al. Senza dubbio.

So. Ma si può comunicare quel che non s'ha?

Al. E come?

So. E però devi per prima cosa acquistar la virtù tu stesso e chiunque altro vuole signoreggiare e curar non solo individualmente se medesimo e ciò che gli s'appartiene, ma lo Stato e ciò che s'appartiene allo Stato.

Al. Hai ragione.

So. Quello dunque che devi procurare a te stesso e allo Stato non è nè la facoltà nè il potere di fare quel che ti piace, ma la giustizia e la saggezza.

Al. Così pare.

So. Perchè, operando giustamente e saggiamente, tu e lo Stato farete cosa grata agli dei.

Al. Ne convengo.

So. E, come dicevamo dianzi, agirete mirando a ciò che è divino e luminoso.

Al. È credibile.

So. Ma appunto mirando a quel segno, vedrete e conoscerete voi medesimi e ciò che è bene per voi.

Al. Sì.

So. E quindi opererete e vi troverete bene.

Al. Sì.

So. E quando operiate a questo modo, garentisco che sarete felici.

Al. E sei difatti un garante sicuro.

So. Operando invece ingiustamente, guardando lì dove non è Dio, ma tenebra, voi, com'è ovvio, non farete che cose conformi a queste, perchè non conoscerete voi stessi.

Al. Lo credo.

So. Infatti, mio caro Alcibiade, chi ha potere di fare ciò che vuole, ma non ha mente, sia questi un individuo o uno Stato, che cosa è presumibile che gli capiti? Per esempio, se un malato è libero di fare a modo suo, ma non ha la capacità d'un medico, e per
dippiù ha tale un potere che nessuno osi riprenderlo, 135
quali saranno le conseguenze? Non è credibile che finisca per rovinare il proprio corpo?

Al. È vero.

So. E in una nave, ove qualcuno, che non possegga mente e virtù di pilota, sia libero di fare ciò che gli talenta, non vedi tu che cosa avverrà a lui e ai suoi compagni di viaggio?

Al. Io sì: andranno tutti a picco.

So. E così parimenti in uno Stato e in generale nell'esercizio d'un'autorità e d'un potere assoluto, se manca la virtù, potrà seguirne altro che sciagura?

Al. È inevitabile.

XXXI. — *So.* Dunque, mio ottimo Alcibiade, quello a cui volendo esser felici bisogna aspirare per sè come per lo Stato, non è un potere tirannico, ma la virtù.

Al. È vero.

So. E prima di posseder la virtù il meglio non solo per un fanciullo, ma anche per un uomo, è obbedire a chi è migliore di lui.

Al. Pare.

So. E ciò che è meglio non è anche più bello?

Al. Sì.

So. E ciò che è più bello non è anche più conveniente?

Al. E come no?

So. E quindi ad un malvagio è più conveniente esser servo, giacchè questo è meglio per lui.

Al. Sì.

So. Il vizio dunque è alcunchè di servile.

Al. Mi pare.

So. E la virtù alcunchè di liberale.

Al. Sì.

So. E perciò bisogna, amico mio, fuggire la servilità.

Al. Più d'ogni cosa, Socrate.

So. E così, t'avvedi tu ora in che condizione ti trovi? nella condizione degna d'un uomo libero o no?

Al. Eh! purtroppo lo vedo.

So. E sai come sfuggire a codesta condizione, ch'io non voglio neppur definire, per riguardo a un così bell'uomo?

Al. Io sì.

So. E in che modo?

Al. Se piace a te, Socrate.

So. Non dici come dovresti, Alcibiade.

Al. E come dovrei dire?

So. Se piace a Dio.

Al. Ebbene, dirò così. E dirò pure che d'ora in poi corriamo il rischio d'invertire le parti: tu, Socrate, farai la mia ed io la tua. Giacchè non è possibile che da oggi in avanti io non debba premurosamente dovunque seguir te e tu esser seguito da me.

So. E in questo caso, mio nobile Alcibiade, il mio amore sarà come l'amore della cicogna: dopo d'aver fatto schiudere in te un amore alato, esso sarà nutrito a sua volta da questo (1).

---

(1) Alla cicogna si attribuiva la virtù di nutrire i proprî genitori divenuti vecchi.

Al. Così per l'appunto, e comincerò da questo momento ad occuparmi della giustizia.

So. Quanto vorrei che perseverassi! Eppure, non perch'io diffidi della tua natura, ma perchè vedo la forza di questa città, temo ch'essa non finisca per trionfare di me e di te.